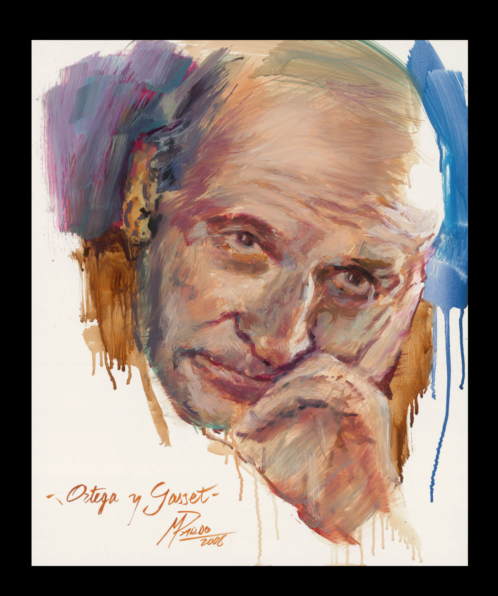
Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 3

Sebastian J. Lorenz



LA «REVOLUCIÓN CONSERVADORA» en España: Ortega y Gasset y las «generaciones de combate»



UrKultur

Sumario

I. El *ser* y el *no-ser* de una "Revolución Conservadora" en Europa

El *ser.*

Bajo la fórmula "Revolución Conservadora" (en adelante, se utilizarán también las siglas RC) acuñada por Armin Mohler (*Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932)*[1] se engloban una serie de corrientes de pensamiento, cuyas figuras más destacadas son Oswald Spengler, Ernst Jünger, Carl Schmitt y Moeller van den Bruck, entre otros. La denominación de la RC (o *KR* en sus siglas originales), quizás demasiado ecléctica y difusa, ha gozado, no obstante, de aceptación y arraigo, para abarcar a una serie de intelectuales alemanes "idiosincráticos" de la primera mitad del siglo XX, sin unidad organizativa ni homogeneidad ideológica, ni –mucho menos- adscripción política común, que alimentaron proyectos para una renovación cultural y espiritual de los auténticos valores contra los principios demoliberales de la República de Weimar, dentro de la dinámica de un proceso palingenésico que reclamaba un nuevo renacimiento alemán y europeo (una *re-generación*).

Aun siendo conscientes de que los lectores que se acerquen a un ensayo de estas características cuentan ya con un cierto bagaje de conocimientos sobre la llamada "Revolución Conservadora", parece conveniente abordar un intento por situarla ideológicamente, especialmente a través de determinadas descripciones de la misma por sus protagonistas, complementadas por una síntesis de sus principales actitudes ideológicas –o mejor, de rechazos- que son, precisamente, el único vínculo de asociación entre todos ellos. Porque lo revolucionario-conservador se define principalmente por una actitud ante la vida y el mundo, un estilo, no por un programa o doctrina cualquiera.

Según Giorgio Locchi, entre 1918 y 1933 la *Konservative Revolution* nunca presentó un aspecto unitario o monolítico y «acabó por perfilar mil direcciones aparentemente divergentes», contradictorias incluso, antagónicas en otras ocasiones. Ahí encontraremos personajes tan diversos como el primer Thomas Mann, Ernst Jünger y su hermano Friedrich Georg, Oswald Spengler, Ernst von Salomon, Alfred Bäumler, Stefan Georg, Hugo von Hofmanssthal, Carl Schmitt, Jacob von Uexküll, Hans F.K. Günther, Werner Sombart, Gustav Kossinna, Hans Blüher, Gottfried Benn, Max Scheler y Ludwig Klages. Todos ellos dispersados en torno a una red de asociaciones diversas, sociedades de pensamiento, círculos literarios, organizaciones semi-clandestinas, grupúsculos políticos, en la mayoría de las ocasiones sin conexión alguna.[2] Pero, como afirma Louis Dupeux, la Revolución Conservadora fue, de hecho, la ideología dominante en Alemania durante el período de Weimar.

Los orígenes de la RC –siguiendo la tesis de Locchi- hay que situarlos a mediados del siglo XIX, si bien situando lo que Mohler llama las "ideas", o mejor, las "imágenes-conductoras" (*Leitbilder*)[3] comunes al conjunto de los animadores de la Revolución Conservadora. Precisamente, uno de los efectos del hundimiento de la vieja y decadente actitud fue el desprestigio de los conceptos frente a la revalorización de las imágenes. Estética frente a ética es la expresión que mejor describe esta nueva actitud.

En primer lugar, se sitúa el origen de la imagen del mundo en la obra de Nietzsche: se trata de la concepción esférica de la historia, frente a la lineal del cristianismo, el liberalismo y el marxismo; se trata, en realidad, de un "eterno retorno", pues la historia no es una forma de progreso infinito e indefinido; en segundo lugar, la idea del "interregno": el viejo orden se hunde y el nuevo orden se encuentra en el tránsito de hacerse visible, siendo nuevamente Nietzsche el profeta de este momento; en tercer lugar, el combate del nihilismo positivo y regenerativo, una "re-volución, un retorno, reproducción de un momento que ya ha sido"; y en cuarto y último lugar, la renovación religiosa de carácter anticristiano, a través de un "cristianismo germánico" liberado de las formas judaico-orientales o de la resurrección de antiguas divinidades paganas indoeuropeas.

Resulta, pues, que Nietzsche constituye no sólo el punto de partida, sino también el nexo de unión de los protagonistas de la RC, el maestro de una generación rebelde, que sería filtrado por Spengler y Moeller van den Bruck, primero, y Jünger y Heidegger, posteriormente, como de forma magistral expuso Gottfried Benn.[4] En las propias palabras de Nietzsche encontramos el primer aviso del cambio: «Conozco mi destino. Algún día se unirá mi nombre al recuerdo de algo tremendo, a una crisis como no la hubo sobre la tierra, al más hondo conflicto de conciencia, a una decisión pronunciada contra todo lo que hasta ahora ha sido creído, exigido, reverenciado».

Nietzsche es la punta de un iceberg que rechazaba el viejo orden para sustituirlo por un nuevo renacimiento. Y los representantes generacionales de la Revolución Conservadora percibieron que podían encontrar en el filósofo germano a un "ancestro directo" para adaptar la revolución de la conciencia europea a su *Kulturpessimismus*. Ferrán Gallego ha realizado un magistral resumen –el mejor en español- sobre la esencia de la *Konservative Revolution:*

> «… el elogio de las élites y la desigualdad, la concepción instrumental de las masas, el rechazo de la "nación de ciudadanos" a favor de la nación integral, la visión orgánica y comunitaria de la sociedad frente a las formulaciones mecanicistas y competitivas, la combinación del liderazgo con la hostilidad al individualismo, el ajuste entre la negación del materialismo y la búsqueda de

> verificaciones materiales en las ciencias de la naturaleza. Todo ello, presentado como un gran movimiento de revisión de los valores de la cultura decimonónica, como un rechazo idéntico del liberalismo y del socialismo marxista, estaba aún lejos de organizarse como movimiento político. La impresión de que había concluido un ciclo histórico, de que el impulso de las ideologías racionalistas había expirado, la contemplación del presente como decadencia, la convicción de que las civilizaciones son organismos vivos, no fueron una exclusiva del pesimismo alemán, acentuado por el rigor de la derrota en la gran guerra, sino que se trataba de una crisis internacional que ponía en duda las bases mismas del orden ideológico contemporáneo y que muchos vivieron en términos de tarea generacional.»[5]

Louis Dupeux insiste, no obstante, en que la RC no constituye, en momento alguno, «una ideología unificada, sino una *Weltanschauung* plural, una constelación sentimental». Ya sean considerados "idealistas", "espiritualistas" o "vitalistas", todos los revolucionario-conservadores consideran prioritaria la lucha política y el liberalismo es considerado como el principal enemigo, si bien el combate político se sitúa en un mundo espiritual de oposición idealista, no en el objetivo de la conquista del poder ansiada por los partidos de masas. Según Dupeux, la fórmula de esta "revolución espiritualista" es propiciar el paso a la constitución de una "comunidad nacional orgánica", estructurada y jerarquizada, consolidada por un mismo sistema de valores y dirigida por un Estado fuerte.[6]

En fin, una "revuelta cultural" contra los ideales ilustrados y la civilización moderna, contra el racionalismo, la democracia liberal, el predominio de lo material sobre lo espiritual. La causa última de la decadencia de Occidente no es la crisis sentimental de entreguerras (aunque sí marque simbólicamente la necesidad del cambio): la neutralidad de los Estados liberales en materia espiritual debe dejar paso a un sistema en el que la autoridad temporal y la espiritual sean una y la misma, por lo que sólo un "Estado total" puede superar la era de disolución que representa la modernidad. Así que la labor de reformulación del discurso de la decadencia y de la necesaria regeneración será asumida por la Revolución Conservadora.

Si hubiéramos de subrayar ciertas actitudes o tendencias básicas como elementos constitutivos del pensamiento revolucionario-conservador, a pesar de su pluralidad contradictoria, podríamos señalar diversos aspectos como los siguientes: el cuestionamiento de la supremacía de la racionalidad sobre la espiritualidad, el rechazo de la actividad política de los partidos demoliberales, la preferencia por un Estado popular, autoritario y jerárquico, no democrático, así como un distanciamiento tanto del "viejo tradicionalismo conservador" como de los "nuevos liberalismos" capitalista

y marxista, al tiempo que se enfatizaba la experiencia de la guerra y el combate como máxima realización. La reformulación del ideario se fundamenta en la necesidad de construir una "tercera vía" entre el capitalismo y el comunismo (sea el socialismo prusiano de van den Bruck, el nacionalismo revolucionario de Jünger o el nacional-bolchevismo de Niekisch). Y por encima de estas actitudes se encontraba presente el sentimiento común de la necesidad de barrer el presente decadente y corrupto como tránsito para recuperar el contacto con una vida fundamentada en los valores eternos.

El propio Mohler, que entendía la "Revolución Conservadora" como «el movimiento espiritual de regeneración que trataba de desvanecer las ruinas del siglo XIX y crear un nuevo orden de vida» –igual que Hans Freyer consideraba que "barrerá los restos del siglo XIX"-, proporciona las evidencias más convincentes para una clasificación de los motivos centrales del pensamiento de la RC que, según su análisis, giran en torno a la consideración del final de un ciclo, su repentina metamorfosis, seguida de un renacimiento en el que concluirá definitivamente el "interregno" que comenzó en torno a la generación de 1914. Para ello, Mohler rescata a una serie de intelectuales y artistas alemanes que alimentaban proyectos comunitarios para la renovación cultural desde un auténtico rechazo a los principios demoliberales de la República de Weimar.[7]

Para Mohler, según Steuckers, el punto esencial de contacto de la RC era una visión no-lineal de la historia, si bien no recogió simplemente la tradicional visión cíclica, sino una nietzscheana concepción esférica de la historia. Mohler, en este sentido, nunca creyó en las doctrinas políticas universalistas, sino en las fuertes personalidades y en sus seguidores, que eran capaces de abrir nuevas y originales caminos en la existencia.

La combinación terminológica *Konservative Revolution* aparecía ya asociada en fecha tan temprana como 1851 por Theobald Buddeus. Posteriormente lo hacen Youri Samarine, Dostoïevski y en 1900 Maurras. Pero en 1921 es Thomas Mann el primero en utilizar la expresión RC con un sentido más ideologizado, en su *Russische Anthologie,* hablando de una «síntesis […] de ilustración y fe, de libertad y obligación, de espíritu y cuerpo, dios y mundo, sensualidad y atención crítica de conservadurismo y revolución».[8] El proceso del que hablaba Mann «no es otro que una revolución conservadora de un alcance como no lo ha conocido la historia europea.»

La expresión RC también tuvo fortuna en las tesis divulgadas por la Unión Cultural Europea (*Europïsche Kulturband)* dirigida por Karl Anton, príncipe de Rohan, aristócrata europeísta y animador cultural austríaco, cuya obra *La tarea de nuestra generación* de 1926 –inspirada precisamente en *El tema de nuestro* tiempo de Ortega y Gasset- utiliza dicha fórmula en varias ocasiones. Sin embargo, la fórmula RC adquirió

plena popularidad en 1927 con la más célebre conferencia bávara de Hugo von Hofmannsthal, cuando se propuso descubrir la tarea verdaderamente hercúlea de la Revolución Conservadora: la necesidad de girar la rueda de la historia 400 años atrás, toda vez que el proceso restaurador en marcha «en realidad se inicia como una reacción interna contra aquella revolución espiritual del siglo XVI (se refiere al Renacimiento)».[9] Hofmannsthal, en definitiva, reclamaba un movimiento de reacción que permitiera al hombre escapar a la disociación moderna y reencontrar su "vínculo con la totalidad".

En palabras de uno de los más destacados representantes de la RC, Edgar J. Jung: «Llamamos Revolución Conservadora a la reactivación de todas aquellas leyes y valores fundamentales sin los cuales el hombre pierde su relación con la Naturaleza y con Dios y se vuelve incapaz de construir un orden auténtico. En lugar de la igualdad se ha de imponer la valía interior; en lugar de la convicción social, la integración justa en la sociedad estamental; la elección mecánica es reemplazada por el crecimiento orgánico de los líderes; en lugar de la coerción burocrática existe una responsabilidad interior que viene de la autodeterminación genuina; el placer de las masas es sustituido por el derecho de la personalidad del pueblo».

El *no-ser*.

Otro de los lugares comunes de la RC es la autoconciencia de quienes pertenecían a la misma de no ser meramente conservadores. Es más, se esmeraban en distanciarse de los grupos encuadrados en el "viejo conservadurismo" (*Altkonservativen*) y de las ideas de los "reaccionarios" que sólo deseaban "restaurar" lo antiguo. La preocupación central era "combinar las ideas revolucionarias con las conservadoras" o "impulsarlas de un modo revolucionario-conservador" como proponía Moeller van den Bruck.

Por supuesto que la "revolución conservadora", por más que les pese a los mal llamados "neoconservadores" (sean del tipo Reagan, Bush, Thatcher, Aznar, Sarkozy o Merkel), no tiene nada que ver con la "reacción conservadora" (una auténtica "contrarrevolución") que éstos pretenden liderar frente al liberalismo progre, el comunismo posmoderno y el contraculturalismo de la izquierda. La debilidad de la derecha clásico-tradicional estriba en su inclinación al centrismo y a la socialdemocracia ("la seducción de la izquierda"), en un frustrado intento por cerrar el paso al socialismo, simpatizando, incluso, con los únicos valores posibles de sus adversarios (igualitarismo, universalismo, falso progresismo). Un grave error para los que no han comprendido jamás que la acción política es un aspecto más de una larvada guerra ideológica entre dos concepciones del mundo completamente antagónicas.

En fin, la derecha neoconservadora no ha captado el mensaje de Gramsci, no ha sabido ver la amenaza del poder cultural sobre el Estado y como éste actúa sobre los valores implícitos que proporcionan un poder político duradero, desconociendo una verdad de perogrullo: no hay cambio posible en el poder y en la sociedad, si la transformación que se trata de imponer no ha tenido lugar antes en las mentes y en los espíritus. Se trata de una apuesta por el "neoconservadurismo" consumista, industrial y acomodaticio, o de la recreación de una "revolución conservadora" con patente europea que, en frase de Jünger, fusione el pasado y el futuro en un presente ardiente.

Entre tanto, el "neoconservadurismo" contrarrevolucionario, partiendo del pensamiento del alemán emigrado a norteamérica Leo Strauss, no es sino una especie de "reacción" frente a la pérdida de unos valores que tienen fecha de caducidad (precisamente los suyos, propios de la burguesía angloamericana mercantilista e imperialista). Sus principios son el universalismo ideal y humanitario, el capitalismo salvaje, el tradicionalismo académico, el burocratismo totalitario y el imperialismo agresivo contra los fundamentalismos terroristas "anti-occidentales".

Para estos neoconservadores, Estados Unidos aparece como la representación más perfecta de los valores de la libertad, la democracia y la felicidad fundadas en el progreso material y en el regreso a la moral judeocristiana, siendo obligación de Europa el copiar este modelo triunfante. En definitiva, entre las ideologías popularizadas por los "*neocons*" (neo-conservadores en la expresión vulgata de Irving Kristol) y los "*recons*" (revolucionarios-conservadores) existe un abismo insalvable. El tiempo dirá, como esperaban Jünger y Heidegger, cuál de las dos triunfa en el ámbito europeo de las ideas políticas.

El "neoconservadurismo" angloamericano, reaccionario y contrarrevolucionario es, en realidad, un neoliberalismo democratista y tradicionalista –lean si no a Fukuyama-heredero de los principios de la Revolución francesa. La Revolución Conservadora, sin embargo, puede definirse, según Mohler, como la auténtica "antirrevolución francesa": la Revolución francesa disgregó la sociedad en individuos, la conservadora aspiraba a restablecer la unidad del conjunto social; la francesa proclamó la soberanía de la razón, desarticulando el mundo para aprehenderlo en conceptos, la conservadora trató intuir su sentido en imágenes; la francesa creyó en el progreso indefinido en una marcha lineal; la conservadora retornó a la idea del ciclo, donde los retrocesos y los avances se compensan de forma natural.[10]

En la antagónica Revolución Conservadora, ni la "conservación" se refiere al intento de defender forma alguna caduca de vida, ni la "revolución" hace referencia al propósito de acelerar el proceso evolutivo para incorporar algo nuevo al presente. Lo primero es propio del viejo conservadurismo reaccionario –también del mal llamado

neoconservadurismo- que vive del pasado; lo segundo es el logotipo del falso progresismo, que vive del presente-futuro más absoluto.

Mientras que en gran parte del llamado mundo occidental la reacción ante la democratización de las sociedades se ha movido siempre en la órbita de un conservadurismo sentimental proclive a ensalzar el pasado y lograr la restauración del viejo orden, los conservadores revolucionarios no escatimaron ningún esfuerzo por marcar diferencias y distancias con lo que para ellos era simple reaccionarismo, aunque fuera, en expresión de Hans Freyer, una *Revolución de la derecha*. La RC fue simplemente una rebelión espiritual, una revolución sin ninguna meta ni futuro reino mesiánico.

II. La *rehabilitación* de la "Revolución Conservadora" por la "Nueva Derecha"

Puede hablarse, incluso, de una segunda fase de la "Revolución Conservadora" en Europa. A partir del "mayo del 68", la llamada "Nueva Derecha" francesa *(Nouvelle Droite)* y los diversos movimientos identitarios europeos, fundados por simulación o escisión de la misma, han invertido intelectualmente gran parte de sus esfuerzos en la recuperación del pensamiento de los principales autores de la RC, como Oswald Spengler, Ernst Jünger, Carl Schmitt y Moeller van den Bruck, junto a otros como Martin Heidegger, Ludwig Klages, Ernst Niekisch, Gottfried Benn, Edgar J. Jung, Ernst von Salomon, Arnold Gehlen y Werner Sombart (por citar sólo algunos de ellos), a través de una curiosa fórmula retrospectiva: el retorno a los orígenes teóricos, dando un salto en el tiempo para evitar "la tentación y el interregno totalitarios", para comenzar de nuevo intentando reconstruir los fundamentos ideológicos de un conservadurismo revolucionario y eludiendo cualquier "desviacionismo".[11]

Desde esta concepción, puede afirmarse que la RC es uno de los arsenales centrales para el pensamiento de la Nueva Derecha (en adelante, se utilizarán también las siglas ND). Desde luego, aunque algunos autores han hablado abiertamente de una "apropiación", la ND ha procurado una "rehabilitación" constante del pensamiento revolucionario-conservador, lo cual puede interpretarse como un intento deliberado de mantener vivo un proceso de renacimiento cultural y metapolítico, eludiendo otras propuestas más desacreditadas y revisando ciertas estrategias pasadas para, al final, dejar intacta su verdadera misión: acabar con la decadencia de la democracia liberal y reemplazarla por un nuevo orden de valores en las sociedades europeas, en el que sean revitalizadas las identidades étnicas y la herencia cultural indoeuropea.[12] La RC ha sido redirigida contemporáneamente contra el "paradigma único": la universalización, la mundialización y la multiculturalización.

A pesar de las múltiples –e inevitables- escisiones y divisiones de esta escuela de pensamiento *"neodroitier"*, sus máximos exponentes teóricos, desde Locchi a Pauwels y Steuckers, pasando por De Benoist, han dedicado numerosos estudiosos a la "Revolución Conservadora", bien efectuando revisiones y relecturas de sus principales pensadores, o bien realizando tesis de conjunto sobre este fenómeno, especialmente tras la esperada reedición del manual de Armin Mohler sobre la *Konservative Revolution* alemana. De ahí el certero aforismo según el cual "entre Jünger y De Benoist existe un puente llamado Mohler".

En cualquier caso, la "Nueva Derecha" representa un nuevo tipo de política revolucionario-conservadora frente a la ya tradicional economicista, gestionaria y demoliberal, situándose en algún lugar "neutro" (no equidistante) entre la derecha y la izquierda (extramuros de la política), dentro de una estrategia metapolítica (la *mitopoeia* benoistiana frente a la *apoliteia* evoliana).

Alain de Benoist[13] se pregunta cuáles son las razones del retraimiento progresivo de la interferencia entre las nociones de derecha y de izquierda, precisando que «desde luego que la derecha quiere un poco más de liberalismo y un poco menos de política social, mientras que la izquierda prefiere un poco más de política social y un poco menos de liberalismo, pero al final, entre el social-liberalismo y el liberalismo social, no podemos decir que la clase política esté verdaderamente dividida» Y citando a Grumberg: «El fuerte vínculo entre el liberalismo cultural y la orientación a la izquierda por un lado, y el liberalismo económico y la orientación a la derecha por otro, podrían llevar a preguntarnos si estos dos liberalismos no constituyen los dos polos opuestos de una única e igual dimensión, que no sería otra que la misma dimensión derecha-izquierda.»

Pero seguramente ha sido Ernst Jünger quien mejor describió estos conceptos políticos. El conservador genuino –escribe Jünger- no quiere conservar éste o aquél orden, lo que quiere es restablecer la imagen del ser humano, que es la medida de las cosas. De esta forma, «se vuelven muy parecidos los conservadores y los revolucionarios, ya que se aproximan necesariamente al mismo fondo. De ahí que sea siempre posible demostrar la existencia de ambas cualidades en los grandes modificadores, en las que no sólo derrocan órdenes, sino que también los fundan».

Jünger observaba cómo se fusionan de una manera extraña las diferencias entre la "reacción" y la "revolución": «emergen teorías en las cuales los conceptos "conservador" y "revolucionario" quedan fatalmente identificados [...], ya que "derecha" e "izquierda" son conceptos que se bifurcan a partir de un eje común de simetría y tienen sentido únicamente si se los ve desde él. Tanto si cooperan como si lo hacen al mismo tiempo, la derecha y la izquierda dependen de un cuerpo cuya

unidad tiene que hacerse visible cuando un movimiento pasa del marco del movimiento al marco del estado.»

Por todo ello, queremos subrayar aquí que, con las denominaciones de "Revolución Conservadora" y "Nueva Derecha" (no obstante, reiteramos nuestra disconformidad con estas expresiones), se hace referencia a un estilo ético y estético de pensamiento político dirigido al repudio de los dogmatismos, la formulación anti-igualitaria, el doble rechazo de los modelos capitalista y comunista, la defensa de los particularismos étnicos, la consideración de Europa como unidad, la lucha contra la amenaza planetaria frente a la vida, la racionalización de la técnica, la primacía de los valores espirituales sobre los materiales.

Para Dominique Venner, la estrategia de "purificación doctrinal y cultural", siguiendo las pautas de un "gramscismo de derecha", resituará el centralismo nacionalista en un nuevo proyecto revolucionario-conservador europeo. Frases como "la unidad revolucionaria es imposible sin unidad de doctrina" o "la revolución es menos la toma de poder que su uso en la construcción de una nueva sociedad", serán las aspiraciones metapolíticas de esta corriente de pensamiento, cuya estrategia asumirá la vía de la lucha de las ideas para conseguir, primero, el poder cultural, y, posteriormente, la hegemonía política y la transformación social.

Venner coincidirá con Jean Mabire en la realización de una síntesis del oxímoron "revolución-conservación". Mabire dirá que "toda revolución es, antes que nada, revisión de las ideas recibidas", en la creencia de "que los reaccionarios, es decir, aquellos que reaccionan, son obligatoriamente revolucionarios". Es, en definitiva, el segundo acto de una "Revolución Conservadora Europea", y a ello consagrarán su vida y su obra una serie de pensadores europeos identitarios, desligados del típico –y tópico- patrón del "intelectual occidental" no comprometido. Paganismo, europeismo, socialismo, tradicionalismo y etnoculturalismo, consignas para una transmodernidad del siglo XXI.

El eje central de la crítica al sistema político "occidental" lo constituye la denuncia del cristianismo dogmático, el liberalismo y el marxismo, como elementos niveladores e igualadores de una civilización europea, perdida y desarraigada, que busca, sin encontrarla, la salida al laberinto de la "identidad específica". En el núcleo de esta civilización europea destaca la existencia del "hombre europeo multidimensional", tanto a nivel cultural (étnico) como biológico (antropológico), que en su concepción sociológica reafirma los valores innatos de la jerarquía y la territorialidad, como al específicamente humano, caracterizado por la cultura y la conciencia histórica. Constituye, en el fondo, una reivindicación de la "herencia" –tanto individual como comunitaria-, fenómeno conformador de la historia evolutiva

del hombre y de los pueblos, que demuestra la caducidad de las ideologías de la nivelación y la actualidad de la rica diversidad de la condición humana. Un resumen incompleto y forzado por la tiranía del espacio, pero que sirve al objeto de efectuar comparaciones.

Un análisis comparativo entre la filosofía de la RC alemana y la ND europea, del mismo modo que dentro de ambas corrientes no existió, ni existe, la homogeneidad, al encontrarnos conr diversas tendencias, la comparación entre ambas tampoco es unívoca, pero sí permite establecer puntos de conexión en común.

En primer lugar, el eterno retorno y el mito. En ambas corrientes se percibe la historia desde una perspectiva cíclica (Evola, Spengler) o esférica (Nietzsche, Jünger, Mohler), por oposición a la concepción lineal común propia del cristianismo y el liberalismo.

En segundo lugar, el nihilismo y la regeneración. Se tiene la consideración de vivir en un interregno, de que el viejo orden se ha hundido con todos sus caducos valores, pero los principios del nuevo todavía no son visibles y se hace necesaria una elaboración doctrinal que los ponga de relieve.

En tercer lugar, la creencia en el individuo, si bien como parte indisoluble de una comunidad popular y no en el sentido igualitario de la revolución francesa, que lleva a propugnar un sobrehumanismo aristocrático y una concepción jerárquica de la sociedad humana e, incluso, de las civilizaciones.

En cuarto lugar, la renovación religiosa. La RC alemana tuvo un carácter marcadamente pagano (espiritualismo contra el igualitarismo cristiano), orientación que recogió fielmente la primera ND francesa, aunque la resistencia de sus seguidores cristianos suavizó el paganismo inicial de esta corriente. En cualquier caso, representaban una "salida de la religión", es decir, la incapacidad de las confesiones para estructurar la sociedad.

En quinto lugar, la lucha contra el decadente espíritu burgués. En el seno de la RC alemana, las adversas condiciones bélicas, el frío mercantilismo y la gran corrupción administrativa provocaron, como reacción, el nacimiento de un espíritu aguerrido y combativo para barrer las caducas morales. De Benoist ha hecho de su crítica al "burgués" uno de los ejes centrales de su pensamiento.

En sexto lugar, el comunitarismo orgánico. En ambas corrientes de pensamiento se buscaba una referencia en la historia popular para dar vida a nuevas formas de convivencia. Esa comunidad del pueblo no obedecería a principios constitucionales clásicos, ni mecanicistas, ni de competitividad, sino a leyes orgánicas naturales.

En séptimo lugar, la búsqueda de nuevas formas de Estado. Ambas ideologías, con diferencias en el tiempo, rechazaron y rechazan las formas políticas al uso, propugnando un decisionismo político y el establecimiento de la soberanía económica en grandes espacios autocentrados o autárquicos como garantía de la efectiva libertad nacional.

Y en último lugar, el reencuentro con un europeísmo enraizado en las tradiciones de nuestros antepasados (los indoeuropeos), que en el caso de la RC alemana quedó reducido, salvo honrosas excepciones como Spengler, a un vago europeísmo de naturaleza biologista y condicionado a un sutil pero explícito pangermanismo, mientras que en la ND europea el europeísmo es un tema nuclear de todo su pensamiento, si bien se trata de un europeísmo no enfrentado a los nacionalismos de los países históricos ni a las regiones étnicas, y planteado como una aspiración ideal de convivencia futura, con independencia de la forma institucional que pudiese adquirir.

La Nueva Derecha, además, se inspira en diversas líneas o ideas-fuerza en constante evolución que, no obstante, también estuvieron presentes, en mayor o menor medida, en los intelectuales revolucionario-conservadores. Podemos intentar, a modo de conclusión, una síntesis de los principios fundamentales de esta corriente de pensamiento:

a) Comunidad-Sociedad: La ND se declara resueltamente comunitarista. Esta actitud, derivada de los estudios de F. Tönnies, se ve, no obstante, atemperada por la reivindicación de la ciudad, ya que se considera lo urbano como la muestra más alta de civilización;

b) Tradición-Modernidad: La ND no identifica tradición con regresismo u oscurantismo. Ahora bien, amplía considerablemente la base de las tradiciones europeas (retrocediendo hasta el mundo indoeuropeo primitivo) y, a diferencia de sus predecesores -y sin caer en el progresismo optimista de la izquierda- privilegia a la ciencia en oposición al conocimiento tradicional. Es una actitud que se refuerza por el rechazo de cualquier metafísica y la tentación del empirismo-lógico del Círculo de Viena;

c) Autoridad-Jerarquía: A diferencia del conservadurismo tradicional, que hacía derivar la autoridad y la jerarquía de un orden natural que era, a su vez, reflejo del divino, la ND las extrapola de los descubrimientos de la etología, y así, no sólo el mundo humano no es radicalmente diferente del animal, sino que el primero deriva del segundo;

d) Libertad-Orden: La izquierda privilegia el primer término de la dualidad libertad-orden, mientras que la derecha privilegió largo tiempo el segundo. Para la ND, si el orden es una 'constante de lo político', el valor supremo es el de libertad, dado que sin libertad no hay creatividad, base de la vida, es decir, de la evolución y del progreso, sin los cuales el orden carece no sólo de interés, sino hasta de finalidad;

e) Lo sagrado y lo profano: Separándose del conservatismo clásico, la ND cae en una secularización y un inmanentismo de lo sagrado que le hace acercarse a planteamientos profanos, y aún, paganos. Pero va tan lejos que no sólo une en un mismo ataque al cristianismo y al marxismo (acusando al primero de ser el generador del igualitarismo que conduce al segundo), sino que le reprocha al marxismo no ser más que una religión laica y encubierta;

f) La naturaleza del hombre: Como la ND considera al mundo humano una prolongación del animal, la naturaleza humana no sabría ser mala (para el conservadurismo clásico) o buena (para el progresismo), sino neutra, fundamentalmente instintiva e irracionalista;

g) Relaciones hombre-naturaleza: La posición de la ND se acerca a la de la izquierda progresista del siglo XIX, según la cual las relaciones hombre-naturaleza deben ser de control de la segunda por el primero, utilizando para ello el progreso tecnológico y científico. Difieren de esta actitud los conservadores clásicos y el izquierdismo ecologista, para los cuales esa relación debe de ser de sometimiento del hombre frente a la naturaleza o, a lo sumo, de armonía y de equilibrio entre ambos;

h) Particularismo-Globalismo: En sus análisis y planteamientos la ND, al igual que sus antecesores conservatistas, propenden a privilegiar lo diferenciador y a minimizar las similitudes. De esta forma, el neoconservatismo sigue siendo nacionalista y opuesto a cualquier forma de universalismo o globalismo, aunque esta actitud se vea, no obstante, atemperada por un fuerte sentimiento cosmopolita y europeísta;

i) Individuo-Sociedad: Al igual que los conservadores, la ND combinan un fuerte grado de individualismo con una defensa a ultranza de la comunidad. Más allá, la desconfianza hacia la sociedad y la masa es radical;

j) Voluntarismo y providencialismo histórico: por ello, la ND es voluntarista, ya que el hombre es el motor de una historia sin sentido, secuela de un mundo absurdo y de un infinito fríamente indiferente.

En España, las ideas de esta Nueva Derecha heredera, en parte, del conservadurismo revolucionario, no ha tenido una buena acogida, si exceptuamos alguna publicación minoritaria aunque de indudable calidad, en el seno de los partidos

políticos, medios de comunicación e intelectualidad de su ámbito. Según el profesor González Cuevas «el principal obstáculo para la recepción de este movimiento en España ha sido, y es, su radical crítica del cristianismo y su valoración positiva del paganismo y del politeísmo. «Para Benoist y sus seguidores, el monoteísmo cristiano implica totalitarismo, mientras que el paganismo lleva al pluralismo ético, político y moral, lo mismo que a la diversidad étnica y nacional. Además, los neoderechistas se remiten constantemente a las ciencias exactas y naturales, y apelan a los resultados de la sociología, para resucitar el pluralismo y la autonomía de los diferentes pueblos. Paralelamente, se remiten a la historia de las religiones para explicar sus mitos y para fundar las peculiaridades de los diferentes grupos humanos. En sus primeros tiempos, los miembros de la *Nouvelle Droite* combatieron el marxismo con la máxima dureza. Su visión de la URSS era completamente negativa; pero también a los Estados Unidos, en cuya existencia ven la máxima amenaza para la identidad de los pueblos; es el máximo agente de homogeneización del mundo. A ese respecto, Benoist ha propugnado una alianza de los países del Tercer Mundo con Europa frente a Norteamérica.»

En España triunfa el pensamiento neoliberal, incluso entre la izquierda acomodada, pues el nuevo conservadurismo europeo no ha encontrado nunca su lugar y por ello se refugia en las fronteras de la metapolítica y la disidencia.

III. ¿Existió realmente una "Revolución Conservadora" en España?

Si en algo están de acuerdo los cronistas que han escrito sobre la *Konservative Revolution* –como Mohler, Locchi, Steuckers, Pauwels o Romualdi, entre otros- es que aquel movimiento espiritual e intelectual manifestado a través de las ideas-imágenes (*Leitbild*) y expresado por el oxímoron "revolución - conservación" (fórmula, como decíamos, poco afortunada) no fue exclusivamente un fenómeno alemán, sino que también registrará diversos ritmos e impulsos –siempre de forma individual, nunca organizada- por todo el viejo continente europeo.

Así que, a poco que estemos dispuestos a escarbar en el frágil tejido europeo de entreguerras, siempre encontraremos algún nuevo autor que encaja con los parámetros generales que han sido descritos para los "revolucionario conservadores": nunca llegará a ser como la lista de integrantes del movimiento alemán estudiada por Mohler, pero esta labor de investigación nos trasladaría a países como Francia, Italia, Bélgica, Holanda, Suecia, Rumanía e, incluso, Rusia.

En su famoso "manual" sobre la *Konservative Revolution* en Alemania (inédito en español), Armin Mohler avala la tesis según la cual la "revolución conservadora" no habría sido un movimiento exclusivamente alemán, sino un fenómeno político que

abarca a toda Europa. En un breve recorrido por los países europeos apunta varios nombres (Dostoyevski, Sorel, Barrés, Pareto, Lawrence, por citar algunos de ellos). ¿Y en España? Al filósofo, político y escritor Miguel de Unamuno y, una generación después, a Ortega y Gasset.[14] Unamuno se movía en un terreno ideológico que fue compartido, por ejemplo, por otros intelectuales de la época como Ganivet, Baroja, Azorín o Maeztu: el rechazo espiritual (irracionalista) de las corrientes materialistas decimonónicas, esto es, el nacionalismo centralizador e imperialista, el socialismo deshumanizante, la democracia, el liberalismo, el progresismo, el cientifismo y la industrialización.

Hay que subrayar, sin embargo, que la conexión entre Unamuno y Ortega, pese a sus evidentes vínculos y desencuentros, no es tan diáfana. Fernández de la Mora escribía al respecto que «en la intención, Unamuno y Ortega son dos antípodas. Aquél es pasión, arbitrariedad, lirismo, contradicción, impudor, energgumenismo y casticismo. Éste razón, objetividad, exactitud, consecuencia, cautela, freno y europeización. Unamuno es un sentidor que de genuina sustancia metafísica no ha dejado nada. Ortega es un pensador en cuyos escritos cabe reconstruir un sistema filosófico. A mi juicio, la suprema gloria de Ortega consiste en su juvenil decisión de no ser como Unamuno y los demás noventayochistas y su propósito de hacer auténtica ciencia.»[15]

Transversalizando las ideas y las imágenes de este grupo de pensadores, con la recepción global –pero nunca homogénea ni uniforme- de la filosofía nietzscheana, comprobamos cómo triunfa en todos ellos el recurso a una palingenesis de renacimiento o "regeneración española y europea" que tenía como precursor a Donoso Cortés[16] y, posteriormente a esta generación, a Ortega y Gasset como pensador y propagador. Y precisamente por él comenzaremos este estudio, después de unas consideraciones generales para situacionar el contexto histórico y político del fenómeno "revolucionario-conservador" y "euro-regeneracionista" español.

Un inciso. La importancia de Donoso Cortés, pese a la atención mostrada por Schmitt o de Benoist, no es compartida por algunos sectores conservadores españoles. Fernández de la Mora no se atrevía a «a anteponerla tajantemente a Balmes, Menéndez Pelayo, Maeztu, Ortega, D´Ors y Zubiri, por solo citar a los más próximos. También me parece muy difícil descargar a Donoso de la acusación de fideísmo teológico, de pesimismo histórico y de irracionalismo extremado … Donoso fue, sin duda, el pensador más europeo y uno de los más robustos y originales de nuestro siglo XIX. Y era un meditador esforzado y honesto. Su grandilocuencia estilítica estaba vertebrada por una auténtica grandeza interior. Por eso, a pesar de su motivación circunstancial,

sus escritos continúan siendo una lectura incitadora y fértil. Pero son innumerables las problemáticas y no pocas inadmisibles.»[17]

En fin, si hubo algo parecido en España a la *Konservative Revolution* alemana, este movimiento/pensamiento de lo ideo-imaginario" –por el valor otorgado a las imágenes- debió surgir necesariamente a partir de la crisis generacional de 1898. Pensemos que 1900 es el año de la muerte de Nietzsche y unos diez años antes de esta fecha es el momento que puede tomarse como punto de partida en la recepción de su pensamiento por una corriente filosófica espiritualista y culturalista que transversaliza toda Europa (también en 1900 se traduce el primer libro de Nietzsche al español). En palabras de Julián Marías, el mejor conocedor de la obra de Ortega, "una época intelectual de espléndida y admirable porosidad".

No hay que esperar, pues, a 1918 –fin del primer acto de la guerra civil europea- como hace Armin Mohler, para encajarla en la catástrofe weimariana, ni tampoco a la implementación nietzscheana de Heidegger. Volviendo a España, los representantes más interesantes de esta corriente, como ya se podido intuir, son Unamuno, Baroja, y Maeztu, con la continuidad otorgada por Ortega y la radicalidad estética de Giménez Caballero.

El libro de Marcigiliano *I Figli di Don Chisciotte* realiza un aceptable estudio sobre las referencias ideológicas de la Revolución Conservadora española: de Ortega y Gasset, Menéndez Pelayo, Unamuno, junto a otros ideólogos más politizados como Giménez Caballero o Ledesma Ramos, o los historiadores Menéndez Pidal, Américo Castro y Sánchez Albornoz. En cualquier caso, los únicos estudios sobre la influencia europea en estos autores españoles apuntan, especialmente, al protagonismo, por ejemplo, de Maurras y Barrès, más que a los "revolucionario-conservadores" alemanes. [18]

Y, desde luego, este "singular" conservadurismo revolucionario ibérico tendrá, como es lógico, unas notas definitorias que lo separan del resto de fenómenos europeos: la ausencia del sentimiento de catástrofe tras la primera guerra mundial (sustituido por el desastre de 1898 por la pérdida del imperio colonial tras la guerra contra los norteamericanos), la trascendencia otorgada al catolicismo tradicionalista, si bien en forma de agonismo como Unamuno o de agnosticismo como Ortega (frente al luteranismo, el paganismo o el retorno a la religión indoeuropea, incluso frente a ciertas desviaciones del misticismo y del esoterismo, tan extendido en centroeuropa) y, finalmente, el pan-hispanismo iberoamericano (junto al europeísmo como retorno español al continente).[19]

Resulta, por otra parte, muy significativo que Alain de Benoist[20], líder intelectual de la *Nouvelle Droite* francesa y asiduo visitante de los autores y lugares comunes de la *Konservative Revolution* alemana (efectuando una necesaria revisión, reinterpretación y actualización), no haya prestado especial atención al pensamiento revolucionario-conservador español[21], excepto –eso sí, en una posición relevante- a Ortega y Gasset, del que publicó la versión francesa de *La rebelión de las masas* (con prólogo de Arnaud Imatz), presentando la obra como "uno de los grandes textos proféticos del siglo XX".

También conoce De Benoist a Bosch Gimpera por sus estudios sobre *El problema indoeuropeo*, y, de forma especial, a Donoso Cortés (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*), seguramente por su crítica del liberalismo y la modernidad desde una contrarrevolucionaria perspectiva teológico-política y su interpretación europea efectuada por Carl Schmitt.[22], cuya obra fue introducida en España por Eugenio D´Ors.

En opinión de Carlos Martínez-Cava, nuestra "generación del 98" fue una avanzada en el tiempo a lo que en la Europa de entreguerras, en el período 1919-1933, significaron las conocidas "Revoluciones Conservadoras" europeas en sus distintas y variadas manifestaciones culturales. Se pueden encontrar puntos en común, incluso de origen. Tanto en España, como en la "Revolución Conservadora" alemana, se parte de un desastre militar y de una situación sociopolítica interna caótica. Y en ambos casos, los regímenes y conflictos posteriores llegaron incluso a dar con la cárcel o muerte de sus componentes. Recordemos en España a Maeztu o a Machado, y en Alemania a Niekisch o Jünger.

Martínez-Cava formula un análisis comparativo entre la filosofía de la "generación del 98" y la RC alemana, afirmando que, del mismo modo que dentro de ambas corrientes no existió la homogeneidad, al existir diversas tendencias, la comparación entre ambas tampoco es unívoca, pero sí permite establecer puntos de conexión en común que las une para el proyecto colectivo de la resurrección de Europa como potencia y rectora de la civilización. A saber:

En primer lugar, el eterno retorno y el mito. En ambas corrientes se percibe la historia desde una perspectiva cíclica (Evola, Spengler) o esférica (Nietzsche, Jünger, Mohler), por oposición a la concepción lineal común propia del cristianismo y el liberalismo.

En segundo lugar, el nihilismo y la regeneración. Se tiene la consideración de vivir en un interregno, de que el viejo orden se ha hundido con todos sus caducos valores, pero los principios del nuevo todavía no son visibles y se hace necesaria una elaboración doctrinal que los ponga de relieve.

En tercer lugar, la creencia en el individuo, si bien como parte indisoluble de una comunidad popular y no en el sentido igualitario de la revolución francesa, que lleva a propugnar un sobrehumanismo aristocrático y una concepción jerárquica de la sociedad humana e, incluso, de las civilizaciones.

En cuarto lugar, la renovación religiosa. La "Revolución Conservadora" alemana tuvo un carácter marcadamente pagano (espiritualismo contra el igualitarismo cristiano). Esta religiosidad no fue ajena a España, como pueden ser los casos de Azorín y Baroja. Y de signo diferente, agónicamente católica, en los casos de Unamuno y Maeztu, o agnóstica en el de Ortega. En cualquier caso, representaban una "salida de la religión", es decir, la incapacidad de las confesiones para estructurar la sociedad.

En quinto lugar, la lucha contra el decadente espíritu burgués. Las adversas condiciones bélicas, el frío mercantilismo y la gran corrupción administrativa provocaron, como reacción, el nacimiento de un espíritu aguerrido y combativo para barrer las caducas morales.

En sexto lugar, el comunitarismo orgánico. Se buscaba una referencia en la historia popular para dar vida a nuevas formas de convivencia. Esa comunidad del pueblo no obedecería a principios constitucionales clásicos, ni mecanicistas, ni de competitividad, sino a leyes orgánicas naturales.

En séptimo lugar, la búsqueda de nuevas formas de Estado. Alemanes y españoles, igual que el resto de europeos, con diferencias en el tiempo, rechazaron las formas políticas al uso y propugnaron un decisionismo y el establecimiento de la soberanía económica en grandes espacios autocentrados o autárquicos como garantía de la efectiva libertad nacional.

Y en último lugar, el reencuentro con un europeísmo enraizado en las tradiciones de nuestros antepasados (los indoeuropeos), no enfrentado a los nacionalismos de los países históricos ni a las regiones étnicas, y planteado como una aspiración ideal de convivencia futura, con independencia de la forma institucional que pudiese adquirir.

IV. Regeneracionismo y Europeísmo en las «generaciones de combate».

La bandera regeneracionista de la "Generación del 98" fue recogida, como compromiso intelectual, por la generación de Ortega y Gasset. Éste distinguió magistralmente las "épocas cumulativas", conservadoras, solidarias, entre lo viejo y lo nuevo, y las épocas eliminatorias, o "generaciones de combate", innovadoras, sustitutivas, beligerantes, polémicas, jóvenes y constructivas.[23]

En este sentido, la "generación del 98" fue decididamente "eliminatoria", mientras que la de Ortega (novecentismo) –conocida como la del 14- compartió, al mismo tiempo, elementos-cumulativos y elementos-sustitutivos, respecto a la Restauración, por un lado, y en relación con la idea de continuidad reflexiva sobre el problema de España y Europa como gesto hacia la del 98, por otro.[24]

Reconstitución y europeización de España es el titulo de un volumen estructurado por varios ensayos de Joaquín Costa[25], que lanzaban la idea de "regeneración", sostenida por la minoría intelectual del último decenio del siglo XIX. Esta élite ideológica trabajaba dentro de una innegable disciplina intelectual, de la que hay que destacar su "radicalismo teórico" opuesto a la frivolidad de la Restauración. Eran hombres de increíble sinceridad, honestidad y buena fe, para los que, invirtiendo los términos canovistas, "hay que volver a empezar". No era suficiente una Restauración, sino que hacia falta una regeneración efectivamente radical y cuasi-revolucionaria, realizada, eso sí, desde las raíces mismas de la sociedad.

Pero quizás lo más novedoso es el programa de europeización: la dolorosa conciencia de que España no forma parte de la comunidad de destino llamada Europa. Costa apuntala desesperadamente sus líneas maestras: "Contener el movimiento de retroceso y africanización que nos arrastra lejos de la órbita en que gira y se desenvuelve la civilización europea".[26]

En el interior de esta dinámica regeneracionista, Ortega y Gasset va por el mundo con "España puesta", pero ello no le va a impedir luchar contra el "aldeanismo y provincianismo", manifestado en su afán de europeización, que le lleva incluso a enfrentarse con Menéndez Pelayo por sus tendencias "casticistas" e "intraespañolas". Cuando Ortega contrapone "Europa" a "el extranjero", quiere decir que aquélla no es algo extraño, ajeno, y que europeizarse no es "irse afuera, sino henchir, dilatar la propia circunstancialidad de España" en Europa.

En cierta medida, Ortega es heredero "cumulativamente", de la preocupación por España sentida por la "generación del 98", que utiliza como instrumento la literatura contemplativa, en un esfuerzo por comprender estética y sentimentalmente la realidad en tomo. Desde esta actitud se va a movilizar el europeísmo de Ortega: va a tener que ser europeo para poder ser un auténtico español. Ortega teoriza entre la irracionalidad y la erudición: "Regeneración es inseparable de europeización... Regeneración es el deseo, europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente, España era el problema y Europa la solución.[27] Pero Ortega echaba de menos una definición de Europa, concluyendo al final que "la colaboración es la manera de vivir que caracteriza a los europeos".

El europeísmo orteguiano es, por un lado, el método para "hacer España, despojándola de todo exotismo e imitación afro-oriental, y por otro, la tabla de salvación frente a todo lo extranjero y ajeno. La condición de España es Europa: Europa como capacidad creadora de cultura, como acumulación de esfuerzos que levantan un nivel, un punto de vista, que España debe hacer suyo dejando de estar, no por debajo de otras naciones, sino por "debajo de sí misma".[28] Pero España no sólo recibe, también contrapresta. Europa se ha quedado pequeña y necesita de España espacio libre donde agitar las sensibilidades del cuerpo y del espíritu.

Ortega, que definía a Joaquín Costa como "el celtíbero cuya alma alcanza más vibraciones por segundo", consideraba al escritor aragonés como el hombre-fórmula adecuado para delinear el problema español con base en los conceptos de "regeneración" y "europeización". Costa representa la dualidad contradictoria del historicismo: hombre de ciencia y hombre instintivo, procedente de una etnia irreductible, historicista y neorromántico, estudió al pueblo español desde una perspectiva irracionalista y austera.

El pensador Costa percibió la decadencia española como consecuencia de la desviación de la espontaneidad de la etnia celtibérica por una minoría reflexiva inadecuada. He aquí la idea romántica de la vuelta a la espontaneidad étnica con el objeto de reconstruir la unidad de las reacciones espirituales, de "europeización", como retorno a lo más intimo, a lo más nativo. En definitiva los regeneracionistas defendían la superación del declive nacional español por medio de Europa, pero los intelectuales de la "generación del 98", con Miguel de Unamuno como máximo exponente, propusieron posteriormente que "Europa se salvaría gracias a España y que se hacía necesario españolizar Europa en lugar de europeizar España".

A este movimiento le sucedería la llamada "generación del 14", en la que se encuadra el propio Ortega, generación que vuelve a plantearse el "problema de España", con un enfoque distinto: España necesita la "posibilidad europea", sin renunciar a una "interpretación española" de Europa y el mundo. Así, la generación europeísta encontró en la personalidad y en la obra de Ortega y Gasset su principal mentor y su base reflexiva fundamental.

V. Ortega y Gasset y la Revolución Conservadora alemana.

Tras la gran guerra europea, nos narra el profesor González Cuevas, el grueso de la intelectualidad española volvió su mirada hacia Alemania. Francisco Ayala recordaba que «Alemania se consideraba de un valor formativo análogo al que tuvo en el Renacimiento el inevitable viaje a Italia». Además, la influencia de Nietzsche había

sido muy intensa desde el cambio de siglo. En este giro germanófilo de la cultura española tuvo un papel determinante el pensador Ortega y Gasset. El filósofo había admirado a los franceses Renan y Barrés, pero ignoró a Maurras. Sin embargo, el descubrimiento de las nuevas ideas radicales que se abrían paso en Alemania contribuyó entusiásticamente a la difusión en España del movimiento revolucionario-conservador.[29]

No es muy conocida la relación que tuvo Ortega y Gasset con el pensamiento y los autores de la "Revolución Conservadora" alemana, especialmente con Martin Heidegger, aunque más constatada está su atracción –desde muy joven- por la ciencia y la cultura alemanas, país en el que durante su estancia universitaria le permitió vislumbrar la necesidad de una reconstitución de la historia de España.

No debemos olvidar que Ortega formaba parte de la generación europea de 1914 (el denominado "siglo del 14" por Venner), en sus palabras, de una "generación de combate", cuyo bautismo de fuego acentuó «el deseo de crear nuevos valores y de reemplazar aquellos que estaban desvaneciéndose», un sentimiento común y generalizado de los jóvenes europeos que había hecho suyo el lema nietzscheano de la "transvaloración de los valores": además de Heidegger, Spengler (al que prologó la edición castellana de su libro decadentista y al que patrocinó la publicación de sus obras por Espasa-Calpe), Sombart, Spengler, Mann, Schmitt (asiduo colaborador de la *Revista de Occidente*), Jünger, Klages, Ziegler, Scheler, Jung, Spann y Uexküll entre otros, que posteriormente se darán cita en la "*Revista de Occidente*", fundada y dirigida por Ortega, en su particular cruzada contra las instituciones demoliberales que habían desatado aquella "hiperdemocracia" tan ajena a sus sentimientos elitistas. No es de extrañar, por tanto, la proliferación de estudios como el de *Ortega y Gasset and German Culture* o el de *Ortega y Gasset on German Idealism.*

Las enseñanzas del histólogo Radl despertaron el interés de Ortega por las ciencias naturales, preparándole para su decisivo encuentro con las meditaciones biológicas de Uexküll que, posteriormente, acogería en su *Revista de Occidente.* Finalmente, al formar parte del círculo que, liderado por Nicolai Hartmann, comenzaba a sacudir los muros del bastión de la filosofía neokantiana, definitivamente derrumbado por el golpe heideggeriano, pudo percatarse de los principios básicos que más tarde informarían su teoría de las generaciones.

Ortega mismo se veía en Alemania –como revela una carta a Unamuno- como un extranjero con dotes especiales de espectador. Así, el pensador español había constatado los sentimientos de crisis y de decadencia cultural que invadían gran parte de la comunidad germánica, no encontrando entre sus maestros el brote de una cultura original, creativa e innovadora, lo que años más tarde le hará hablar de la

"americanización de Alemania" que había logrado una rápida industrialización "a costa del abandono de los grandes ideales de la cultura germánica", participando plenamente del pesimismo cultural que albergaban los *outsiders* de la cultura de Weimar por las ciencias positivistas y materialistas e, incluso, lo que era aún más grave, por la modernización política y económica. El vertiginoso predominio de la ciencia y de la técnica le provocaba la sensación de un "imperio de lo meramente utilitario".

Los movimientos juveniles (*Vandervogel)* constituían, para Ortega, la prueba más visible del rechazo a la cultura weimariana, por su alejamiento de la vida moderna de las ciudades y el ataque vital a los ideales burgueses. Así, Ortega participó del mismo respeto que los jóvenes alemanes tenían hacia "la tierra de los antepasados", recurriendo también a Nietzsche para anunciar la "caza del pequeño-burgués".

Por eso Robert Wohl subrayó que Ortega y Gasset perteneció a la generación europea de 1914, la *Frontgeneration*, la "generación de combate" como él la había bautizado. La gran guerra provocó el deseo de crear nuevos valores y derribar y abandonar los ya caducos entre los inútiles escombros del conflicto bélico. En *"España invertebrada"*, Ortega se decanta por la moral del combatiente: "Frente a la ética industrial, por la ética del guerrero". En un comentario a la obra de Max Scheler *El genio de la guerra*, Ortega asume el realismo bélico y critica el pacifismo, porque la guerra constituía un "motor biológico y un impulso espiritual de los altos valores de la humanidad".

Su estancia en Alemania forjó un importante vínculo generacional con aquellos pensadores que se sintieron llamados por la necesidad de una revolución de las ideas y de los espíritus. Según Sabine Ribka[30], la alusión a un libro de Heidegger que aún no había visto la luz pública, o la existencia en su biblioteca personal de las primeras ediciones de éxitos de ventas como *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, *Nietzsche* de Ernst Bertram o *El burgués* de Werner Sombart ilustran que la ausencia de correspondencia no constituía ningún óbice para que el filósofo mantuviera sus contactos personales con el mundo cultural y académico alemán, que ya tempranamente le había rendido el reconocimiento intelectual que tanto buscaba en su tierra natal.

Siguiendo la tesis de Ribka, Thomas Mann se sintió sacudido por la lectura de *La rebelión de las masas*, admirada también por Friedrich Freck y Ernst Niekisch. Edgar J. Jung tuvo su réplica con *El dominio de los mediocres.* Y Carl Schmitt recomendó la obra a su amigo Ernst Jünger, citó a Ortega en su ensayo *La tiranía de los valores* y el verso de Theodor Däubler que le dedicó es poco frecuente para una admiración ocasional. Max Scheler contribuyó a entablar una larga amistad con el romanista Ernst Robert Curtius.

Keyserling revelaba cómo Prinzhorn elogiaba el parentesco que percibía entre el pensamiento orteguiano y el desarrollado por Ludwig Klages.

Por su parte, Heidegger mantenía un simpático recuerdo del pensador al que acudió en 1933-1934 para colocar a sus asistentes judíos como, por ejemplo, a Karl Löwith, recordando su cortés ingenio, su caballerosidad hispánica y su figura espiritual, al tiempo que evocaba su gran tristeza, aislamiento e impotencia por su forma de pensar frente a los poderes de su mundo contemporáneo.

La revista *Europãische Review*, cuyo talante revolucionario conservador era más que notorio, abrió sus páginas también para las meditaciones de Ortega y ensalzó su personalidad por haber impedido, en más de una ocasión crítica, la degeneración de la cultura hispana. Incluso el poco sociable Spengler le invitó en 1922 a su residencia en Münich, lo que permite suponer que Ortega se hallaba en Alemania en un lugar y en un momento especial y trascendentalmente históricos.

No obstante, la atención y la consideración que recibió Ortega por parte de los más destacados representantes de la Revolución Conservadora no fue unidireccional. Ribka ha señalado que su biblioteca personal alberga todavía las obras de Carl Schmitt, Hans Freyer, Ernst Jünger, Hans Zehrer, Leopold Ziegler, Ludwig Klages, por no nombrar las de Spengler, Heidegger, Uexküll o de Sombart. Por su parte, en la *Revista de Occidente*, fundada con el propósito de difundir los síntomas que anunciaban *El tema de nuestro tiempo*, se dieron cita los intelectuales alemanes conjurados contra las instituciones liberal-democráticas, tan contrarias a sus principios aristocráticos.

Pese a las diferencias personales e intelectuales que necesariamente habrían de producirse en una corriente de pensamiento falta de homogeneidad y uniformidad ideológica, la crítica a la modernidad inaugurada por Nietzsche, reunió a los revolucionario-conservadores y hermanó su futuro con el de Ortega, que no dudó en alistarse bajo la bandera de la *Konservative Revolution,* al menos hasta el inicio de las hostilidades que sumieron a casi toda Europa en un profundo caos.

Cuando Ortega y Gasset volvió a Alemania después de la segunda guerra mundial, el pensador español ya se había emancipado y no estaba tan predispuesto a aprender del "magisterio germano". Sin embargo, Ortega siempre quiso ofrecer a su público alemán la esperanza de un espléndido porvenir europeo a lo que el todavía consideraba un "pueblo joven". Precisamente, las dedicatorias que todavía pueden leerse en sus libros de Jünger o Schmitt revelan que no había perdido el contacto con sus colegas revolucionario-conservadores, continuando además la relectura sobre la decadencia europea, pese a haber apreciado "el error de Spengler".

Y al igual que todos aquellos autores del espíritu, Ortega siempre se abstendría de hacer alusiones a la triste página de la historia alemana, prefiriendo hablar, otra vez, de la "catástrofe". La imagen de una Alemania destrozada, sumida en su destino trágico-heroico, transversalizó los espíritus de los conservadores revolucionarios: «A esta Alemania política y económicamente triturada, con sus ciudades desventradas, con sus ríos despontados, volvemos a ir todos. ¿A qué? Pues, ¿a qué va a ser? A aprender» diría Ortega en 1949 a su auditorio berlinés.

VI. La recepción de Nietzsche en España: una aproximación.

Ya hemos visto cómo la filosofía nietzscheana impregnó y transversalizó todo el pensamiento revolucionario-conservador. Pues bien, según Carlos Martínez-Cava, «dentro del pensamiento y mitología de la "generación del 98" existe una figura cuya importancia e influencia ha sido de notabilísima importancia, pues introdujo su savia en todas las plumas: Friedrich Nietzsche». Joan Maragall ya anunciaba en 1893 que Nietzsche sería el profeta de las futuras generaciones; en 1899 Baroja publica el artículo "*Nietzsche y la Filosofía*" y en 1900 se publica el primer libro del filósofo en español (*"Así habló Zaratustra"*), del que se dijo que su traductor oculto era Unamuno. Nadie como Ernst Nolte (*"Nietzsche y el nietzscheanismo"*) ha sabido recoger la amplia recepción del filósofo en la Europa de las primeras décadas del siglo XX.

En la controversia con el cristianismo, en el replanteamiento de los valores morales y vitales, en la comprensión de los motivos fundamentales del obrar, en la aversión hacia la democracia y el socialismo, en el anhelo de una sobrehumanidad futura, en el culto a la voluntad de poder, en la visión del tiempo y de la eternidad, desapego al romanticismo, condenación de la decadencia, la huella de Nietzsche se trasluce, con mayor o menor precisión y hondura, en muchos escritores españoles, cuya aportación es imprescindible para medir la trayectoria de nuestra literatura en ese siglo.[31]

Verdaderamente, Nietzsche es, con su filosofía, la más profunda inspiración de los intelectuales y artistas de las "generaciones de combate" españolas del 98 y, posteriormente, la del 14, aunque cada uno de ellos conocería su particular reformulación de las fórmulas nietzscheanas. De él heredaron algunos de los temas que van a constituir referencias constantes y reiteradas de su producción literaria: el eterno retorno, su actitud religiosa ante el cristianismo, la valoración de la vida y de la voluntad frente a la razón y la ciencia, sus criterios estéticos y sociales, su moral de la fuerza, su defensa y exaltación de la guerra, la predilección por el superhombre, ya sea bajo la figura ganivetiana de Pío Cid, el Don Quijote de Unamuno, el Caballero de la Hispanidad de Maeztu, o el César Moncada de Baroja.

En algunos casos, más que influencia será un auténtico diálogo o interlocución. Y será en Pío Baroja –que percibía a Nietzsche como "un modernista filosófico-poético"- donde el pensamiento y la concepción del mundo del pensador germano arraiguen con más fuerza en el terreno literario. Le conoció por sus conversaciones con Paul Schmitz, y de esta relación surgió la novela *Camino de perfección*, caracterizada por su defensa del cesarismo, ateísmo místico y reaccionario desprecio por la modernidad. Baroja percibió la cultura como una guerra contra la decadencia y la debilidad burguesas. Las actitudes del anarco-modernista de Baroja armonizaban literalmente con su nietzscheanismo: el estilismo apolíneo, el elitismo apasionado, el helenismo anticristiano, el anarquismo antiburgués, el maquiavelismo modernista, la egolatría amoral.

En sus *Divagaciones sobre la cultura* escribe Baroja: "Los españoles hemos sido grandes en otra época, amamantados por la guerra, por el peligro y por la acción; hoy no lo somos. Mientras no tengamos más ideal que el de una pobre tranquilidad burguesa, seremos insignificantes y mezquinos. Y en otro lugar: "La moralidad no es más que la máscara con que se disfraza la debilidad de los instintos. Hombres y pueblos son inmorales cuando son fuertes." Baroja afirmaba que "el fuerte se come al débil", preguntándose si esta verdad la había dicho Darwin o Nietzsche y contestándose a sí mismo: "No sé. El caso es ser fuerte".

Otros autores españoles del 98 profundamente marcados por la obra filosófica de Nietzsche fueron Azorín, Ramiro de Maeztu (apodado "el Nietzsche español") y, de una forma muy particular, Miguel de Unamuno, del que siempre se recuerda el calificativo de conmiseración –no exento de crítica- relativo a "el pobre Nietzsche" que nunca abandonará, seguramente porque la aventura vital, el pensamiento y la personalidad profética de ambos autores presentaban notables afinidades (los dos eran catedráticos de griego), que los unían –según el propio Unamuno- en una especie de hermandad de conciencias, si bien no compartieron el feroz anticristianismo del filósofo sajón, que en Unamuno se limita a un agnosticismo de pensamiento, que no de sentimiento.

Por algo se ha dicho que el pensamiento de Unamuno "zaratustrea", aunque tradujera el "superhombre" nietzscheano (*Ubermensch)* por "transhombre" (el hombre que trasciende la vulgaridad) y calificara de ocurrencia su idea del "eterno retorno" (frente a la católica concepción de la inmortalidad) cuando –desmarcándose en un intento por buscar su originalidad- afirmaba que ya no le interesaba nada de Nietzsche, aseveración nada creíble, por otra parte, salvo por el irresistible vértigo experimentado por Unamuno ante el privilegiado e inatacable reducto filosófico de Nietzsche.[32]

Pero, en general, en todos ellos hay que señalar la significativa evolución que experimentaron sus pensamientos políticos. La mayoría apuestan de inicio por el socialismo o por el anarquismo, en su peculiar versión ibérica. Y van evolucionando hacia caminos de fuerte individualismo, aumentando su fe en soluciones enérgicas, pero sin olvidarse, en ningún momento, de la preocupación social. La proyección sociopolítica de esta moral predominante se ha denominado –en línea nietzscheana- "anarco-aristocratismo", que al fin y a la postre no era sino un aristocratismo individualista de corte radical, creencia en la condición desigualitaria de la sociedad, convicción de que sólo los mejores pueden guiar a la comunidad. Así será en "la rebelión de las masas" (Ortega), la "obra bien hecha" y la "jerarquía" (D´Ors), "la torre de marfil" (Gómez de la Serna) y "la minoría" (Jiménez).

No cabe ninguna duda de que esta corriente de pensamiento revolucionario-conservadora estuvo tranversalizada y cohesionada por la crítica a la modernidad lanzada por Nietzsche. Y Ortega y Gasset no fue una excepción, porque la importancia del pensador madrileño para la filosofía española lo eleva a la categoría de Nietzsche o Heidegger en Alemania.

Ahora se pretende aquí analizar la recepción que Ortega y Gasset, como máximo representante de la filosofía española del siglo XX y del sistema conocido como raciovitalismo, hace del pensamiento nietzscheano. Muchas son las correspondencias entre los dos pensadores que compartieron una época en la que la razón ilustrada, cientificista y estática daba paso a otra clase de razón en la que la vida ocupaba un lugar central. Pero si pudieron coincidir en la motivación fundamental, o al menos en algunas de sus dimensiones, no es menos cierto que Ortega también supo dejar clara su posición diferencial con respecto a algunos aspectos de la filosofía nietzscheana.

Sin despreciar la impronta noventayochista en Ortega, debe considerarse a Maeztu como uno los maestros inspiradores del gran filósofo español, a quien conoció en fecha tan temprana como 1902. Estimulado por Maeztu, como posteriormente reconoció, Ortega leyó a Nietzsche y de ahí sus consecuencias: el aristocratismo, el vitalismo, el historicismo, la moral de señores, la crítica de la decadente modernidad, junto a términos como la "España oficial" frente a la "real", son influencias directas de Maeztu en Ortega, vía filosofía nietzscheana.

Es cierto que Ortega experimentó una fuerte atracción, durante toda su reflexión filosófica, o al menos tras desembarazarse de su primera etapa objetivista y neokantiana, de los hallazgos singulares y novedosos de Nietzsche, del que supo asumir lo que de enriquecedor había en él, sobretodo el redescubrimiento de la vida como núcleo fundamental de toda filosofía; pero no obstante, Ortega expresó también

sus diferencias en más de una ocasión, criticando la filosofía nietzscheana desde sus nuevos hallazgos metafísicos de la razón vital.

Aquellos conceptos nietzscheanos que Ortega asumió como, por ejemplo, la nueva concepción de la razón o el rescate de lo individual, así como la crítica de la mediocridad postulando su ya conocido, que no comprendido, aristocratismo, no fueron óbice para la consolidación de ciertas ideas de Ortega que lo diferencian de Nietzsche, como son su concepto del binomio realidad-verdad, su concepción de la vida como realidad radical y proyectiva, o su distinta manera de entender el perspectivismo.

Así, puede constatarse alguna discrepancia orteguiana respecto al pensamiento de Nietzsche. A modo de ejemplo, el concepto de realidad radical, entendida como la vida individual y concreta, tiene su antecedente en la concepción nietzscheana de la vida, y es que la vida como materia radicalmente primaria -entendida como la vida individual y concreta- tiene su antecedente en la concepción de la vida de Nietzsche, pensamiento filosófico que conecta a estos dos pensadores, si bien para Nietzsche la vida debía ser comprendida como un fondo irracional y dionisíaco, mientras que para Ortega la vida no excluía la razón.

Para concluir, parece imprescindible subrayar la confluencia entre Nietzsche y Ortega y Gasset en relación con la formación del concepto de "hombre selecto". Para ambos filósofos, la desigual humanidad se divide en dos clases: el hombre-masa y el hombre-creador, a quien Ortega designa estéticamente como el "artista", cuya función primordial en la sociedad es la de conducir a los hombres superiores. El hombre moderno, que sólo tiene conocimiento de la igualdad difundida por el cristianismo, trata de regir a la masa en las épocas de vida en decadencia, mientras que las edades en las que gobiernan los hombres selectos deben considerarse como períodos de tiempo de "vida en ascenso". También en *España invertebrada* Ortega habla de "épocas de decadencia" y "épocas de formación de aristocracias" (épocas *kitra y kali*), constatando que la edad contemporánea está dirigida por una minoría que ha perdido "sus cualidades de excelencia".

Para Nietzsche, como para Ortega, tanto el cristianismo, como el romanticismo y el democratismo son contrarios a la vida ascendente y, en consecuencia, también hostiles al hombre selecto. Aunque se ha dicho que Ortega acabó abandonando "la zona tórrida de Nietzsche", todavía influido por el clima neokantiano respirado en su formación alemana, éste no tardó en evaporarse y facilitó la recuperación orteguiana del *ethos* heroico de Nietzsche, quebrando los antiguos moldes establecidos por liberales y reaccionarios y describiendo una actitud histórica que declaraba sin ambages el sentir de una nueva generación destinada a dar su impulso ascendente a la vida

nacional europea. Ambos anunciaron, a sus respectivas generaciones y a su manera, la inminente crisis de la modernidad.

VII. *El tema de nuestro tiempo*: la crisis de la modernidad.

Una comprensión en profundidad de la filosofía de Ortega y Gasset, exige situarnos en la "crisis de fin de siglo", entre el XIX y el XX, y ello no sólo porque su filosofía surge como una deliberada respuesta a dicha crisis, sino porque es en ese terreno ontológico cuando se genera una actitud crítica hacia la modernidad, en principio, como rechazo absoluto del liberalismo político, económico y tecnológico, algo común –con algunas notables excepciones- en los conservadores revolucionarios. Pero si el rechazo del liberalismo político fue la postura que aglutinaba a los conservadores revolucionarios, fue la contestación selectiva al reto planteado por la modernidad lo que proporcionó una cierta unanimidad de criterios y pareceres.

Es conocida la profunda y entrañable relación que Ortega mantuvo con la "generación del 98", a algunos de cuyos miembros dedicó sustanciosos ensayos, pero no es menos sabido que en ese clima, que hoy conocemos como "modernismo", se originan las primeras críticas a la modernidad. Lo moderno empieza a resultar molesto, pues se empieza a cuestionar que el progreso sea indefinido o que haya que creer ciegamente en la infinita utilidad de la ciencia para la humanidad.

En estos ambientes el "orden burgués" resulta rechazado: se produce una exaltación de la bohemia, la aventura o el combate. Y la "generación del 14" –la de Ortega, inmediatamente posterior a la "del 98"- tomará buena nota. Desde luego, ya no se sienten "modernos" ni "modernistas", en el pleno sentido de la palabra, y prefieren otras denominaciones. La de "novecentismo" (movimiento intelectual de la nueva centuria) triunfará finalmente, aunque en realidad, se trata de una traducción del *noucentisme* catalán, fundado por Eugenio d'Ors, que simbolizaba la ruptura con la centuria anterior.

En el novecentismo aparecen ya rasgos posmodernos claramente definidos, y de forma muy sobresaliente: el rechazo al positivismo, desde el punto de vista filosófico, y al mismo tiempo, la crítica al siglo XIX. En realidad, en ambas expresiones –positivismo y centuria decimonónica- veían los novecentistas la exaltación de una modernidad que rechazaban de plano. Ortega y Gasset expresa ese rechazo de forma radical en varios lugares de su obra: en sus ensayos *Ideas sobre Pío Baroja* y *Nada moderno y muy siglo XX*.[33] Aunque el inicio de la posmodernidad en el ámbito de la filosofía se sitúa en 1979 en relación con Jean-François Lyotard, el señalamiento de una "altura de

los tiempos" –por decirlo a la manera orteguiana- por los que eran "nietzscheanos" (y también, si se quiere, heideggerianos), comenzó bastante antes.

Esta reforma de la filosofía es una auténtica revolución cultural que Ortega realiza frente a la *Kulturkampf* de los neokantianos, en la que se había educado. Pero la obra que marca el inicio de una auténtica "Revolución Conservadora" en España es *El tema de nuestro tiempo*, el más nietzscheano de todos sus escritos: para Ortega, la cultura cobra pleno sentido cuando está al servicio de la vida; frente a la "vida para la cultura", la "cultura para la vida", y de ahí que el "conocimiento" como aquella forma de pensamiento que, basado en la "razón pura", cree en el "ser" o en la "sustancia" inalterable de las cosas, es lo que ha caracterizado a la filosofía occidental durante la llamada Edad Moderna.

Publicado en un contexto histórico español de crisis sociopolítica de la Restauración monárquica, *El tema de nuestro tiempo* es, en definitiva, un intento de superación de la modernidad, una crítica de esa modernidad en crisis, al fin y al cabo, una superación del racionalismo kantiano y el vitalismo nietzscheano que Ortega sustituye por su raciovitalismo, cuando ya había superado "la zona tórrida de Nietzsche": «El tema de nuestro tiempo es el sometimiento de la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo». En cualquier caso, Nietzsche –a quien Ortega dedicó muchas horas de lectura- es el referente más importante.

En el libro, la vida y la cultura se encuentra enfrentadas y representan poderes perfectamente diferenciados, el "poder inmanente de lo biológico" y el "poder trascendente de la cultura" ya no viven en armonía, pues la cultura ha desplazado a la vida, los valores y los derechos vitales ya no sirven, sólo son considerados los racionales para la vida cultural europea. El racionalismo imperante durante el siglo XIX ha destruido la fuente de espontaneidad e inspiración de las que depende una cultura viva, Ortega cree que la filosofía, el arte, la ciencia y la literatura en general del siglo XX han comprendido el error del racionalismo y del idealismo, debiendo buscarse ahora una "síntesis más franca y sólida" entre ambos poderes, cultura y vida, razón e historia.

También en su obra *Historia como sistema: sobre la razón histórica como nueva revelación*, Ortega afronta la crisis de la razón occidental y la crítica que hace de la misma. Pensar es dialogar con las circunstancias, así emerge la filosofía de Ortega, como manifestación y diagnóstico de la crisis (no sólo de las ciencias o de los fundamentos), alcanzando al modelo de razón y al hombre de la modernidad. Inicia su crítica al racionalismo, al fisicismo y al naturalismo positivista, así como a las ideas fetiche de progreso y utopía. En su crítica a la modernidad, el filósofo describe al hombre que

desafía su existencia como un drama ("desilusionado vivir") y que sólo encuentra en la historia misma "su original y autóctona razón" para vivir.

Por otra parte, Ortega encuentra y analiza doctrinas opuestas: el idealismo tiene como contraria la tesis realista típica del pensamiento antiguo y medieval, mientras que al racionalismo se opone el relativismo y el vitalismo irracionalista –el de Nietzsche, sin ir más lejos-, pero el pensador español considera que ninguna de estas dos oposiciones es la correcta. Y ello sólo era posible profundizando en el gran descubrimiento de la modernidad, esto es, de la subjetividad.

Para Ortega nos encontramos en "el umbral de una nueva época", la modernidad ha concluido, y de ahí que, con frecuencia, expresase "que no quería ser moderno sino que se sentía un hombre muy del siglo XX". «Abandonar el idealismo es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hacer hoy. Con él se abandona, no sólo un espacio, sino todo un tiempo: la Edad Moderna.»

De esta forma, Ortega se había adelantado a la crítica filosófica de su tiempo, mostrando las limitaciones de los ideales ilustrados en la práctica histórica, al insistir en que el racionalismo era la fuente del utopismo político, que a su vez estaría en el origen de los movimientos totalitarios del siglo XX. También, por supuesto, con sus análisis de la alienación cultural y la masificación cultural, que tuvieron ilustres cultivadores en algunos miembros de la Escuela de Francfort como Marcuse. Actualmente, la filosofía hermenéutica y las corrientes posmodernas se consideran deudoras –afines y complementarias- del perspectivismo histórico de Ortega y Gasset.

VIII *Meditación sobre Europa* en Ortega y Gasset: la idea de la Nación Europa

Tras la "catástrofe" producida en una Europa desmoralizada y deshumanizada por el desencadenamiento de las "tempestades de acero" y el abatimiento que provoca la observación de un "mundo en ruinas", Ortega, que continúa siendo un revolucionario-conservador, volverá a Alemania creyendo en la "unidad de la supranación europea" y allí pronunciará sus conferencias tituladas "Meditación de Europa" (*De Europa Meditatio Quaedam*) y "¿Hay una conciencia de la cultura europea?", cuyo interés ha quedado oscurecido por la trascendencia de otras como *España invertebrada* o *La rebelión de las masas*.

"España es el problema, Europa la solución", afirmaba tajantemente Ortega y Gasset. La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega, sin embargo, no encajaba demasiado en los rígidos corsés del conservadurismo revolucionario germano-centrípeto, aunque tampoco –como se ha especulado- con el frágil pan-

europeísmo del conde Coudenhove-Kalergi, pues el pensador español tenía una "íntima concepción" de Europa, algo así como "una interpretación española de la posibilidad europea" que arrancaba del binomio regeneración-europeización puesto ya de manifiesto por Joaquín Costa.

Precisamente, la idea orteguiana de "nación", que parte de la definición de Toynbee como una combinación de "tribalismo y democracia", tiene el significado de "unidad de convivencia" referido a los pueblos europeos o colectividad constituida por un repertorio común de tradiciones que la historia ha creado en función de grupos étnicamente próximos. Europa es una nación *"in statu nascendi"* que se identifica con una "forma de ser hombre" en el sentido más elevado y que aspira precisamente a "la manera más perfecta de ser hombre", por eso cada tipo europeo –el ser francés, el ser español- representa "una forma peculiar de interpretar la unitaria cultura europea", incitándose mutuamente hacia la perfección.

El sentido de Nación referido a los pueblos europeos tiene un significado de "unidad de convivencia" distinta a lo que entendemos por un "pueblo" o colectividad constituida por un repertorio de usos tradicionales que el azar o las vicisitudes de la historia han creado. Nación europea como realización de un futuro que se regocija en el placer de revivir el pasado. Nación como empresa y tradición.

En Europa, el proceso creador de las estructuras históricas como estados nacionales se ha desarrollado a ritmo dinámico en tres momentos. En primer lugar, el instinto europeo de fusionar en unidad de convivencia a grupos étnicamente próximos. En segundo lugar aparece el nacionalismo como exclusivismo cerrado frente a "otros" pueblos, pero lentamente esos pueblos enemigos van tomando conciencia de su pertenencia al mismo "círculo humano". Y en tercer lugar surge la nueva empresa, la unidad de pueblos ayer enemigos, hoy amigos, mañana hermanos. "He aquí madura la nueva idea nacional europea".

Llegados a este punto de la meditación sobre Europa, Ortega lanza la idea del principio de bidimensionalidad del conjunto europeo. Es decir, que, por un lado, cada nación europea se siente viva en la gran sociedad europea constituida por el gran sistema de usos europeos llamado "civilización", y por otro, que cada una de ellas se comporta según el legado de usos particulares, esto es, diferenciales.

Amigo de los ejemplos y comparaciones históricas, Ortega subraya la dosis de similitud entre la estructura social del hombre griego y la del hombre europeo, ya que la socialidad del individuo helénico también se forma por la confluencia de dos estratos: consciente de ser *polites*, ciudadano de la polis, como el europeo de su nación, también como "influjo subterráneo" posee "conciencia de comunidad" con todos los griegos, como los europeos se sienten de alguna forma parte de Europa.

El pensador español apoya la probable unidad estatal de Europa, pero no se solidariza con los "Estados Unidos de Europa" del moivimiento *Paneuropa* (1923) del Conde Coudenhove-Kalergi, con lo cual pone punto y final a cualquier intento de asimilar su "idea" con las corrientes paneuropeístas tan en boga en la Europa de entreguerras. Sin embargo, a través de sus colaboraciones en la *Europäische Revue* y en la *Europäische Kulturbund*, Ortega se aproximará al ideal europeísta aristocrático del austríacto Karl Anto, príncipe de Rohan, cuyo objetivo era difundir un un nuevo concepto de Europa como patria supranacional hacia la que debían evolucionar las distintas naciones conservando sus peculiaridades.

Ortega no se deja arrastrar por un falso idealismo, sino por el realismo histórico que ve en la unidad de Europa "'un hecho de muy vieja cotidianeidad". En definitiva, la imposición de un Estado general europeo tiene condición de necesidad y la ocasión para su constitución podría venir como respuesta al "peligro amarillo" o de la explosión del "gran magma islámico". Por otra parte, "es sumamente improbable que una sociedad, una colectividad como la que ya forman los pueblos europeos no sea capaz de crearse su propio artefacto estatal mediante el cual formalice el ejercicio del poder público europeo ya existente'".

Ortega concibe la "Nación-Europa", ante todo, como "programa" de vida hacia el futuro, porque las "pequeñas naciones históricas constituidas" se han quedado sin porvenir y la única solución es la supranacionalidad hacia una integración europea: si en la formación trágico-heroica de Europa fue decisiva, en momentos cruciales, la confluencia de elementos de carácter geográfico, biológico o filológico, ahora a Ortega reflexiona sobre lo que a él le parece un peligroso reduccionismo étnico, pues se hace necesaria la superación de las fronteras nacionales y la búsqueda de una "nueva forma" de estructura jurídico-política que proporcione el molde adecuado a la voluntad política de unión europea.

Al fin y al cabo, Ortega reconoce que "una cierta forma de Estado europeo ha existido siempre", al poseer Europa un "poder público europeo" y una "opinión pública europea", esto es, una auténtica "sociedad europea" –unas vigencias sociales comunitarias- que han dejado sentir su presión vital sobre todos los pueblos del orbe. En definitiva, su teoría de que el hombre europeo ha vivido siempre –y simultáneamente- en "dos espacios históricos": uno, menos tupido pero más extenso, Europa, y otro, más espeso pero más reducido, la etnia o nación. La figura del Estado europeo como ultra-Nación sería puramente dinámica, difícil de definir o equiparar políticamente a cualquier otra figura que haya adoptado el Estado nacional. Y esa misma dinamicidad se denomina, según Ortega, "equilibrio europeo".

Entonces existen un poder, una opinión, una tradición, un equilibrio, una sociedad europeas. Pero, ¿hay una conciencia cultural europea? Porque Europa como cultura no es lo mismo que Europa como estado. Según Ortega el *"nationalisme rentré"* que ha arrastrado secularmente a los pueblos europeos a combatirse entre sí y, al mismo tiempo, a admirarse en una paradójica hermandad conflictiva, bastaría para deprimir la idea de una conciencia cultural europea: el exaltado y vital particularismo de los pueblos europeos explicaría, en cierta medida, la ausencia de un gran poder de atracción respecto a la cultura común que incitase a las pequeñas naciones a salir de sí mismas. Y es que la cultura europea es "creación perpetua", no es un punto muerto, sino "un camino que obliga siempre a marchar hacia adelante". Depende, pues, del reconocimiento colectivo de una cultura común, de la recuperación de esa "memoria europea", que la unión futura dote de forma institucional a una realidad preexistente.

La división de las naciones europeas, con sus disputas y rencillas domésticas (léase "guerras civiles"), ha provocado que "Europa ya no mande en el mundo", después de varios siglos en los que los pueblos europeos, como grupo homogéneo, habían ejercido –e impuesto- un estilo de vida unitario sobre la mayor parte del globo (período llamado de la "hegemonía europea"), hecho insólito que, necesariamente, implica –según Ortega- un "desplazamiento de poder".

Sin embargo, el relevo es complejo. ¿Quién llenará con legítima autoridad ese *"horror vacui"* dejado por Europa en su capacidad de mando civilizadora, su "imperium espiritual"? Se trata, en definitiva, de un cambio de gravitación histórica (que también es cíclica, como el tema spengleriano de la decadencia), porque sin el ejercicio de ese "poder espiritual", la humanidad representaría "la nada histórica", el caos, al desaparecer de la vida los principios de jerarquía y organicidad. Para Ortega, el *"imperium espiritual"* de Europa emana de un cuerpo orgánico en equilibrio sobre un mundo ramificado y desordenado, para darle forma, estilo, unidad y destino. El viejo continente había perdido su "orden europeo" (Venner), el "mando civilizador" (Ortega), dejando un tremendo vacío, pero resurgiendo con fuerza una nueva idea, la recuperación de la identidad nacional europea.

Ciertamente, los mandamientos europeos, sin ser los mejores posibles, pero sí los únicos mientras no existan otros, han perdido su vigencia, pero nadie es capaz de sustituirlos por un nuevo "programa de organización del mundo". Ortega no cree que los Estados Unidos de América o la Federación Rusa (pueblos nuevos camuflados históricamente) sean las alternativas, puesto que constituyen "colonias culturales o parcelas del mandamiento europeo", pueblos-masa que, sin embargo, "se encuentran resueltos a rebelarse contra los grandes pueblos creadores, minorías de estirpes humanas que han organizado la historia". Sólo una Europa unida será capaz de

encontrar nuevos principios, nuevas vigencias colectivas, nuevas instancias bajo las que articular la convivencia de los pueblos.

Pero Ortega no se limita a un análisis de Europa puramente político y filosófico. Su carácter interdisciplinar le anima también a elaborar diversas disertaciones biohistóricas sobre "la formación vertical de la Europa de los tres elementos". Así que tres elementos son comunes en la constitución de los pueblos europeos: el autóctono originario (neolítico), el sedimento civilizador romano (mediterráneo) y las inmigraciones celtas y germánicas (nórdico). Y llegará a cometer el "pecado" de afirmar que "no existe otro medio de purificación y mejoramiento étnico que el eterno instrumento de una voluntad operando selectivamente".

Ortega se opuso a la división de Menéndez Pelayo entre las "nieblas germánicas" y la "claridad latina", puesto que concebía este binomio como dimensiones inseparables de una "cultura europea integral", de ahí su teoría sobre la complementariedad entre lo germánico y lo latino, advirtiendo, no obstante, que ni Europa, ni África, ni América existían cuando la cultura mediterránea era una realidad. Puntualizando esta idea de complementariedad, Ortega traza una hipótesis fundamentada en los dos polos del hombre europeo: el *pathos* materialista del sur y el *pathos* trascendente del norte, como partes de un todo, de la "patética continental" europea.

"*Europa es ciencia, España es inconsciencia*" es otra frase orteguiana para el recuerdo. Europa es la inventora de la técnica científica, de la conjunción invención-industrialismo, mientras que los "pueblos jóvenes" no la "crean", sino que la "implantan". Pero Ortega rechaza la idea de Spengler según la cual "la técnica puede seguir viviendo cuando han muerto los principios de la cultura". La técnica no puede vivir si su base cultural (científica). La tesis orteguiana es la siguiente: el hombre europeo es un ser técnico que pretende recrearse un mundo nuevo; la técnica es, esencialmente, creación y, a través de ella, el europeo pretende transformar una "naturaleza" en la que se siente incómodo, porque el hombre europeo no tiene naturaleza, en su lugar tiene cultura, tiene historia, tiene técnica, tiene ciencia. [34]

En definitiva, los pueblos europeos han quebrado la "invariabilidad de la naturaleza", pero sin pertenecer a ella, sino al contrario, situándose, mediante un extrañamiento, frente a ella, destruyendo la regulación natural del "ser". Por eso dirá que "Europa es igual a ciencia más técnica". Y adelantará acontecimientos: la técnica europea acabará convirtiéndose en una especie de "sobrenaturaleza" humana, transformándose en "patrimonio de todos los pueblos del mundo".

En fin, Ortega encontró en la idea de Europa la respuesta al problema de España. El objetivo debía ser la integración en la cultura europea, la conquista de un "mínimo nivel histórico" dentro de la evolución cultural europea. Pero frente a las tesis europeístas que proclamaban la fusión de España con Europa o frente a las tendencias casticistas que defendían el aislamiento y la individualización del ser español, Ortega prefería adoptar el "método cultural y científico de Europa para incorporarlo a nuestro nivel y peculiaridad". Al mismo tiempo, el carácter distintivo de Europa, esto es, la identidad que se refleja en la existencia de un sentimiento europeo habría de ser, precisamente, su definitivo impulso hacia una empresa unificadora: identidad nacional y cultural entre la diversidad y la pluralidad. Eso habría de ser Europa.

Cuando Ortega piensa en la idea de Nación haciendo hincapié en las estructuras supra o ultranacionales, contrapone éstas a toda especie de internacionalidad, de acuerdo con un principio básico, según el cual las naciones existen, contrariamente a lo que opina todo internacionalismo. Pero ello queda expresado formidablemente en la doctrina orgánica orteguiana: Europa como ultra-Nación se opone a Europa como inter-Nación. La idea europea es de signo inverso a aquel obtuso internacionalismo. Fue precisamente la ideología internacionalista la que impidió ver con claridad que la unidad de Europa, unidad como "integración de las naciones y no como "laminación", explosionaría al final de una época histórica en la que los nacionalismos se hubiesen ensayado de forma extrema. Y eso es precisamente lo que ha ocurrido en el seno de una sociedad europea desocializada.

El proceso restablecedor que salvará a Europa tiene dos vectores que conforman un "equilibrio puramente mecánico y provisional", esto es, de transición o reposo, como son el liberalismo y el totalitarismo: "El totalitarismo salvará al liberalismo, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios". Esta etapa de interregno ideológico es, según Ortega, "imprescindible para que vuelva a brotar, en el fondo del bosque que tienen las almas, el hontanar de una nueva fe.

Una convicción, una idea-fuerza que tendrá su eco en otros autores como Giménez Caballero (escritor vanguardista que representa la confluencia de las "generaciones de combate")[35] en su *Manifiesto Europeo*, tesis eurocéntrica que contrapone a la idea spengleriana de una "pluralidad de culturas igualmente válidas" (¿cultura europea igual a la cultura azteca, por ejemplo?), negando igualmente la teoría sobre un "Occidente en decadencia". Europa, cuna de la civilización, es un perpetuo renacimiento, un resucitar inextinguible, dirá Giménez Caballero. Rusia y Norteamérica son "desnaturalizados" superestratos de Europa. La "idea de Europa"

siempre consistirá en una visión fecunda de "la armonía creadora del genio del hombre" frente a las manifestaciones de las culturas extraeuropeas, y tendrá que manifestarse a través de la "virtud imperial" heredera de la "mística del linaje (¡tan germánica!, dirá GeCé) para combatir válidamente el capcioso igualitarismo".[36]

Curiosamente, la idea orteguiana de Europa tendrá escaso eco entre los revolucionario-conservadores alemanes, más interesados en su aristocratismo anti-igualitario, pero sí que tendrá una buena acogida entre los autores húngaros de la época, preocupados como estaban por la conexión europea de Hungría, país que había pasado del imperio a la periferia. Así, László Németh, entre otros, para quien las ideas de Europa y cultura siempre formaron parte de su orden de valores. Pero, ¿de qué Europa se habla aquí?, ¿se trataba simplemente de un puro concepto de valor o de la Europa en lucha contra variados fenómenos de crisis? La idea europea de Ortega significó, entonces, para Németh prácticamente el descubrimiento de "su Europa".

Pero la mejor respuesta la proporcionó su compatriota Gábor Halász en su ensayo sobre el filósofo español: "Europa llegó a ser unificada por sus pensadores … en la crisis entre las dos guerras mundiales, un puñado de hombres estaba protegiendo el espíritu europeo, a través precisamente de que tuvieron problemas y luchas comunes". Halász interpreta a Ortega a través de su neo-humanismo y su europeísmo, como embajador espiritual de una España y una Europa nuevas, al tiempo que admiraba su relativamente paradójico pensamiento: conservador sin llegar a ser reaccionario, respetuoso con el pasado sin ser rigurosamente tradicionalista, diciendo entonces que "se puede obtener un éxito verdaderamente revolucionario sólo con instrumentos conservadores". Y podemos concluir con las palabras de Dezsó Csejtei: la afirmación de la unidad cultural de Europa en la Hungría de 1944 contuvo en sí los rasgos de la protesta y la profecía: protesta contra el totalitarismo *nazi* que quiso *unificar* Europa militarmente; profecía del totalitarismo *bolchevique* que intentó *dividir* Europa dictatorialmente.[37]

IX. *La rebelión de las masas*, las élites y el principio aristocrático.

Con toda seguridad *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset es, si no el libro más importante de su ingente obra, sí el de mayor repercusión. Al respecto, ya hemos visto la sensación que causó entre autores destacados de la "Revolución Conservadora alemana". En esta obra, Ortega nos anuncia un acontecimiento terrible que comienza a asolar Europa: la aparición del hombre-masa y su pleno dominio sobre la esfera pública. "Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral alguna".

Un inciso: *Ni de izquierdas, ni de derechas*. Ortega advierte que ni él ni su libro son políticos, sino que se remite a la obra intelectual (que aspira a aclarar) por oposición a la del político (destinada a confundir), efectuando una confesión que, después, será la identificación política de muchos revolucionario-conservadores: «Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil; ambas, en efecto, son formas de hemiplejia moral».

La persistencia en la utilización de estos calificativos contribuye, según Ortega, a falsificar aún más la realidad, "como lo demuestra el hecho de que hoy las derechas prometen revoluciones y las izquierdas prometen tiranías". El filósofo español pensaba que, antes de adscribirnos a una corriente ideológica, debíamos preguntarnos sobre cuestiones tales como qué es el hombre, la naturaleza y la historia, la sociedad y el individuo, la costumbre, la tradición, el estado y el derecho: "es preciso que el pensamiento europeo proporcione sobre estos temas nueva claridad". Un anhelo que fue común entre los autores de la "Revolución Conservadora" en Europa.

Para empezar con *La rebelión de las masas* -siguiendo a Julián Marías- hay que resolver ciertos malentendidos sobre el aluvión de ideas lanzadas por Ortega en este libro. Y es que cuando Ortega habla de "masas", el pensador no está hablando de clases sociales (mucho menos de la clase trabajadora), sino de "clases de hombres". Para Ortega no hay división en clases sociales, sino en clases de hombres.

El hombre-masa, esto es, el hombre medio (o mediocre) emergente y descubierto con la revolución industrial y el triunfo de la democracia liberal, es un tipo que se encuentra en todos los grupos sociales y en todas las categorías profesionales. Porque al hablar de hombre-masa hace referencia a una dimensión vital y moral, un estado del alma. Y cuando se refiere al "hombre-masa", distingue entre éste y otra cosa que es la masa, porque toda sociedad está compuesta de una masa y de una minoría y que el "hombre-masa" es una anormalidad, una deformación patológica que, lamentablemente, se produce con bastante frecuencia. Freck lo identificará con su curiosa expresión del hombre "negro-blanco", que él ejemplarizaba en las masas emancipadas del mundo angloamericano.

La sociedad es una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas, lo cual constituye un hecho natural. Y la función natural de la minoría –la élite dirigente natural de Weber o los conductores de masas de LeBon- es guiar a la masa y el destino natural de la masa es acatar las directrices de la minoría. Por eso, frente a la nivelación desde abajo, frente al "dominio de los mediocres" relatado por Jung, los autores de la RC propugnaban una revolución desde arriba.

Pero cuando habla de minorías selectas o rectoras, Ortega explica también que no se trata de clases sociales, ni siquiera de grupos sociales, sino de "funciones" (¿no nos remite a la ideología trifuncional indoeuropea de Dumèzil?), de tal forma que a una élite dirigente puede pertenecerse solamente de manera transitoria para ejercer una función o competencia para la que se está especialmente cualificado, debiendo reintegrarse en la masa una vez cumplido el objetivo y dando paso a los que cumplan mejores condiciones para abordar una nueva empresa. Aristocracia, pues, en su etimología griega, como "gobierno de los mejores".

Para Ortega y Gasset no merecía la pena discutir el problema de la existencia de clases sociales, pero hacía una original matización: incluso dentro de cada clase hay masa y minoría, los hombres creadores y los consumidores. El aristocratismo orteguiano es esencialmente dinámico porque establece el ciclo de la civilización como fruto del esfuerzo de una minoría egregia que ofrece al hombre-masa las ventajas y comodidades que, de otro modo, jamás hubiera alcanzado, y sobre cuyo origen "no puede ni quiere conocer". Por ello, las diferencias de clase de su doctrina no están basadas en la desigualdad económica, sino en la distinción máxima de la inteligencia, la voluntad, la exigencia en sí mismo y el servicio a la comunidad.

La "rebelión" de la masa no es, pues, una revolución contra la tiranía o la opresión –con la que Ortega estaría de acuerdo-, sino una rebelión "contra sí misma", una reacción contra su propia condición y función, una no-aceptación de un nivel inferior que intenta compensar –mediante la falsedad y la inautenticidad- mediante una elevación de su posición o mediante una nivelación de la élite con el resto. Se trataba, en suma, del mismo fenómeno que Ratheneau calificaba como *la invasión vertical de los bárbaros* o la *revolución por lo bajo (revolution von unten)* de Spengler.

En este concepto dinámico de sociedad se integra mediante dos polos opuestos que originan en ella un movimiento de tensión-extensión: minorías y masas, formadas por hombres-señores o por hombres-esclavos, estos últimos seres mediocres en los que se repite un tipo genérico definido de antemano por los valores imperantes de la moral burguesa o progresista triunfante en cada momento o por los dictados de la modernidad, siervos de una civilización decadente que pugna por la nueva nivelación-igualación consistente en rebajar o disminuir a los que se sitúan por encima atrayéndolos a un estrato inferior. El hombre-masa es también el hombre "libre y moderno", heredero de la decadencia cultura europea, según Evola el "esclavo emancipado", un ser asocial, aséptico, profundamente desequilibrado y vacío.

El problema de la Europa entonces contemporánea era, precisamente, que el hombre-masa ya no reconoce ninguna instancia superior fuera de sí mismo ante las que subrogar su vida y su moral: "El hombre es un ser constitutivamente forzado a

buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que se trata de un hombre excelente; si no, es que es un hombre-masa y necesita recibirla de aquél". Y buena parte de culpa de las posibilidades de ascenso del hombre-masa la tiene la ciencia europea que, en su progreso, ha hecho imprescindible la especialización, la parcelación de la sabiduría y el conocimiento en unidades cada vez más pequeñas y desconectadas de las demás, perdiendo con ello una visión global del saber humano.

Así que, según Ortega, el prototipo del hombre-masa no es el obrero o el burgués, sino el especialista, el experto, algo así como un sabio-ignorante, en suma un auténtico "bárbaro" fácil de manipular, el *hombre heterodirigido* de Riesman. Es, en definitiva, la perfecta descripción del hombre característico del siglo XX. Porque en nuestra centuria actual, desde luego, ya no existe una rebelión de las masas, sino una subversión de las élites políticas y financieras como bien ha sabido apreciar Christopher Lasch.[38]

Por eso dirá Ortega que "fascismo y comunismo son dos típicos movimientos de hombres-masa" que, lejos de ser verdaderas innovaciones, repiten un guión histórico reiterativo. Fascismo y comunismo eran, desde su perspectiva elitista, dos formas de específicas de "rebelión de las masas" que exaltaban los valores plebeyos y cada una de las patologías de la sociedad de masas: libre expansión de los deseos, una radical ingratitud hacia las élites, un conformismo como proyecto vital, una violencia ilegítima, un autoritarismo mitad totalitario mitad revolucionario.

Por otra parte, Ortega dirá que el comunismo es una "moral extravagante" y aspira a oponer a esa "moral de esclavos" una nueva moral occidental que incite hacia un nuevo programa de vida. Y es que estos fenómenos políticos se explican por la tendencia del hombre-masa a la violencia y el aplastamiento de la libertad, una nueva forma de "primitivismo" que se abandona a la necesidad de una "vida vulgar" frente a las "vidas nobles" presididas por el esfuerzo, la voluntad y la exigencia. Ya Nietzsche había expuesto su antítesis entre una "moral de señores", aristocrática, propia del espiritualismo en sentido europeo intrahistórico, y una "moral de esclavos", de resentimiento, que correspondería al cristianismo, al bolchevismo y al capitalismo demoliberal.

X. *Meditación sobre el hombre y la técnica.*

La crítica a los logros alcanzados por la tecnología había constituido, sin duda, un ingrediente básico del *Zeitgeist* alemán antes del estallido de la primera guerra mundial. En su *Filosofía del dinero* Georg Simmel se lamentaba de que el entusiasmo por la técnica habla dado lugar a una sobreestimación de los medios, alcanzando, en su

valoración, el mismo nivel absoluto que correspondería a los fines a los que deberían servir.

Esa consideración de la técnica como una nueva especie de aprendiz de brujo encontró también su eco entre algunos conservadores revolucionarios, como lo demuestran el *Prometeo* de Hans Freyer o el *Catolicismo romano* de Carl Schmitt. No obstante, ambos pensadores nunca llegaron a ese antimodernismo radical del que hicieron alarde Stapel o Zehrer, proclives a unirse a Niekisch en su clamor contra la técnica, devoradora de hombres; más bien, al reconocer el carácter esencialmente político de la técnica, afirmaron que era precisamente el ámbito de lo político el más apropiado para hacer valer sus principios y poner el entramado tecnológico al servicio de sus fines.

Dado que la técnica, decía Carl Schmitt, ha puesto fin al proceso de las neutralizaciones, el sentido definitivo sólo resulta cuando se muestre qué forma de política es bastante fuerte para apoderarse de la nueva técnica y cuáles son las verdaderas agrupaciones amigas y enemigas que crecen sobre el nuevo suelo. Ernst Jünger, quien vio en la técnica el marco en que se desenvolvía la vida del trabajador, propugnaba la aceleración del proceso tecnológico, ya que, según él, sólo la totalización de la técnica permite una dominación total.

No todos los conservadores revolucionarios mostraban la misma proclividad a abrazar tan incondicionalmente los logros de la técnica, sino que adoptaron posturas más bien moderadas que revelan las ansias de ver una sociedad profesional basada en el principio de competencia. Incluso Spengler, que tanto clamaba por un arte de "cemento y acero", tendía más a ver en la deserción de la élite la causa por la que el hombre se convierte en esclavo de la máquina.

Como señala Stefan Breuer, los que con tanto orgullo se consideraban jóvenes conservadores ocuparon la posición ideológica propia de los viejos liberales, procediendo en gran parte de la burguesía. Al fomentar, no obstante, las premisas del capitalismo industrial, preparaban el suelo en el que germinaba aquella sociedad de masas cuyas consecuencias políticas combatían. Y no fueron escasos los que, habiendo encontrado en la técnica un poderoso instrumento de dominación política de las masas, contribuyeron a allanar el camino para el triunfo del totalitarismo.

En otros casos, la preocupación por la técnica fue esencialmente filosófica, interpretándose desde un perspectivismo histórico. Así, por ejemplo, Spengler y su reflexión sobre *El hombre y la técnica*, el proceso de ascenso y final de la "cultura maquinista", el término del monopolio de la técnica y el juego de las fuerzas inorgánicas de la naturaleza en el trabajo humano. En otro plano eco-filosófico, el caso

de Heidegger, para el que la producción técnica explicaba la devastación ecológica y la sobreexplotación de las energías naturales, por un lado, y el establecimiento de un orden artificial de nivelación y uniformidad en el mundo, por otro.

Por otra parte, nos encontramos con planteamientos totalmente contrarios a la tecnificación, como el caso de Friedrich George Jünger en *La perfección de la técnica*. Según Steuckers los intereses de Friedrich-Georg se vuelcan hacia las temáticas de la técnica, de la naturaleza, del cálculo, de la mecanización, de la masificación y de la propiedad; sus argumentaciones giran en torno a la tecnificación global. Como filigrana, se percibe una crítica a las tesis que sostenía entonces su hermano Ernst en *El Trabajador*, quien aceptaba como inevitables los desenvolvimientos de la técnica moderna. Su posición antitecnicista se acerca a las tesis de Ortega y Gasset en *Meditación de la Técnica*, de Henry Miller y de Lewis Munford (quien utiliza el término "megamaquinismo").

Una aproximación a la visión unamuniana de la ciencia y la técnica también nos muestra la indiferencia de Unamuno por las invenciones y, por extensión, por los cambios tecnológicos, especialmente en su relato de ciencia ficción *Mecanópolis* (visión de una ciudad sin humanos donde gobiernan las máquinas), fruto de una repulsión frente a la técnica (motivada por una religiosidad espiritual contra el materialismo y el progresismo) compartida por otros pensadores como Ganivet, Azorín o Maeztu. Unamuno desconfía del progreso científico cuando no va acompañado del correspondiente progreso espiritual.[39] En su ensayo sobre el *Cientifismo* señalaba: "Es el cientifismo una enfermedad de la que no están libres ni aún los hombres de verdadera ciencia, sobre todo si ésta es muy especializada, pero que hace presa en la mesocracia intelectual, en la clase media de la cultura, en la burguesía del intelectualismo".

Sin ser una de las tesis orteguianas más depuradas, la reflexión de Ortega y Gasset sobre la técnica es aparentemente contradictorio: describe la técnica como sobrenaturaleza de creación humana, imprescindible para comprender el concepto de "hombre" y "civilización humana", así como su concepción de Europa bajo la fórmula "ciencia más técnica", pero critica la masificación y la especialización de la técnica en las sociedades contemporáneas: la superación de la técnica de masas como paradigma de la posmodernidad.

Ortega comienza la introducción de su curso *Meditación de la Técnica* como si fuera una conclusión: "sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca". Un hombre sin técnica, sin reacción contra el medio, no es un hombre. Sólo los animales son seres "atécnicos", pues su natural objetivo es la simple existencia, mientras el hombre no tiene empeño alguno por "estar en el mundo", sino por "estar bien". Para el pensador español, la tecnificación humana es un movimiento de

dirección inversa a todo biologismo, dado que "la técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del entorno al sujeto", en definitiva, una "sobrenaturaleza" que interpone una zona de pura creación técnica espesa y profunda entre el hombre y su medio natural circundante.

XI. *La deshumanización del arte*: manifiesto por su purificación.

Tras la gran guerra civil europea, el cansancio del hombre europeo y la ausencia de nuevas metas, daría lugar a las tendencias disgregadoras del arte a través de unas manifestaciones estéticas cuyo postulado común se basaba invariablemente en la destrucción de todo ideal, tradición o principio, así como en el "culto a lo absurdo". Ya lo había dicho Spengler: «Lo característico de una fuerza plástica en decadencia es la necesidad en que se halla el artista de apelar a lo informe e inmenso para producir algo rotundo y completo». La cultura europea entró en un período de decadencia que se ha agudizado con el transcurso del tiempo y con el proceso de "financiarización" del arte contemporáneo que sólo sirve a los intereses de una minoría considerada intelectual, en el fondo un "grupo de iniciados" alejados del espíritu popular y del sentimiento comunitario.

Este proceso de decadencia cultural no es sino una manifestación lógica de un panorama general de decadencia de la sociedad europea moderna, en la que la cultura no deja de depender, en permanente estado de esclavitud, de la política y la economía.

Ortega escribió en *La deshumanización del arte* que las nuevas manifestaciones artísticas "dividen al público en dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden. Esto implica que los unos poseen un órgano de comprensión negado, por tanto, a los otros. El arte nuevo, por lo visto, no es para todo el mundo, como el romántico, sino que va, desde luego, dirigido a una minoría especialmente dotada". Así que también, en lo relativo a cuestiones estéticas, debían existir "hombres egregios" y "hombres vulgares".

Frente al valor estético, el ser humano adopta dos posiciones distintas: contemplador y gozador de la belleza, o creador y transmisor de la misma. Cuando el contemplador se halla frente a la naturaleza, su actitud no es pasiva, pues debe hacer abstracción de la complejidad natural y de su bello contenido. Pero el creador, mediante su obra de arte, facilita su contemplación, porque el artista ha efectuado previamente aquella abstracción, concretando su inspiración, imaginación y fantasía –desde su interpretación de la realidad- en una unidad de belleza.

Asimismo, consideraba Ortega –sin pronunciarse sobre la existencia de un "arte puro", pero sí sobre la posibilidad de "purificación del arte"- que el arte

contemporáneo llevaba a cabo una eliminación progresiva de los elementos humanos, de las formas vivas, dando prioridad al juego, la ironía, la falsedad y la intrascendencia, lo que estaba provocando su deshumanización, (además de un proceso excesivo de estetización y estilización), sólo válido para la casta de artistas especializados, pero carente de toda sensibilidad artística y humanidad paisajística.

Deshumanizar el arte es –según Ortega- invertir las perspectivas y los valores normales, considerar sustancia lo que es función y fin lo que es medio. Y, en este sentido, también la filosofía es algo deshumanizado, porque se concentra en la contemplación de las ideas, mientras que el carácter humano de las ideas consiste en ser una representación de cosas.

Ortega nos transmite, pues, un ensayo de puro diagnóstico: la desvinculación del artista del mundo que habita, lo que él denomina la "realidad vivida o contemplada", incapacitado como está para poder traducirla en sus creaciones, si bien el filósofo reconoce que el arte deshumanizado es también, en el fondo, "un nuevo modo de sentir la existencia". En definitiva, un arte iconoclasta no reconocible por el pueblo.

El mayor problema que presenta *La deshumanización del arte* –opina Urrutia- es que Ortega nunca llega a definir qué entiende por "arte nuevo", actuando más como un cronista que como un filósofo crítico: "Lo importante es que existe en el mundo el hecho indubitable de una nueva sensibilidad estética". Así que, a partir de las características de esa nueva estética, podrían clasificarse los dos grupos, los que poseen esa sensibilidad y los que carecen de ella.[40]

Otra de las meditaciones estéticas de Ortega y Gasset, sobre una manifestación "muy española", es su posición sobre la "fiesta nacional taurina". En este campo, subrayar, por ejemplo, que Baroja sentía una especial predilección por el reflejo de la naturaleza. De ahí su intenso respeto por los animales y, ahora que está de moda, su rechazo de la "fiesta nacional" como regocijo sangriento del sufrimiento y la muerte, otra vez su piedad por el dolor.

Aquí encontramos el recurso estilístico de Ortega y Gasset, con quien compartió algún viaje y estancia europea, para rechazar las corridas de toros: como todas las artes, también en ésta, se llega indefectiblemente al estilismo, un estilismo que anuncia la deshumanización y la especialización, cuya endemoniada combinación conduce, precisamente, a la muerte del arte. Nada más opuesto, pues, a la época de una naciente posmodernidad, cuando la cultura todavía se entendía de una manera equívoca y todo era ecléctico, pragmático e intercambiable, que un espectáculo taurino en crisis.

Para Baroja, el arte del toreo era un espectáculo de sangre, sufrimiento y agonía. Mientras que para Ortega, la fiesta tenía que recuperar su origen bélico, entre lúdico y deportivo: los orígenes del toreo se remontan a los tiempos heroicos de la Reconquista, durante la cual los caballeros, tanto cristianos como musulmanes, alanceaban toros bravos como preparación y ascesis para la guerra.

Con todas las pretensiones estéticas orteguianas para una "rehumanización" y "purificación" del arte, no debe hacernos olvidar que, al fin y a la postre, Ortega –siempre muy atento a cualquier manifestación artística, romanticista o vanguardista- lo contemplaba desde una actitud entre lúdica y deportiva, sin por ello renunciar a una perspectiva trascendente. Recordemos cómo en su crítica a Wagner –seguramente influido por sus lecturas nietzscheanas- se preguntaba Ortega si podía «una melodía sustituir a una religión", calificando la música wagneriana de imperialista y redentora y describiendo al compositor alemán como el "Bismarck del pentagrama".»

Decía Ortega que «aquella música nos compunge y para gozar de ella tenemos que llorar, angustiarnos o derretirnos en una voluptuosidad espasmódica. De Beeethoven a Wagner toda la música es melodrama». No podía admirar una música exaltada, delirante y dramática hasta el extremo. No había otra manera de gozar estéticamente de dicha música sino mediante la contaminación y una radical conversión hacia los sentimientos cósmicos wagnerianos. Por eso proponía Ortega que "es preciso mediterraneizar la música".

XII. Miguel de Unamuno, el *sentimiento trágico* del rebelde.

El rebelde y *donquijotesco* Unamuno fue un personaje eternamente en confrontación: contra Arana por la cuestión vasca, contra el Rey y Primo de Rivera por la monarquía, contra Ortega y Gasset por el tema del europeísmo, contra Millán Astray por la incivilidad de los rebeldes. Contra él mismo hasta el final de su vida, momento en el que redacta su Manifiesto como testamento político. Sus hitos filosóficos son *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo,* que suponen su apasionada formulación de la dialéctica entre la mayor aspiración humana -la "existencia eterna"- y la experiencia más profunda (el miedo a la muerte, al no-ser).

Para empezar con el polemista. Unamuno debatió con el nacionalista vasco Sabino Arana, el cual consideraba al escritor "vasco pero españolista", porque Unamuno, que ya había escrito algunas obras en euskera, consideraba que ese idioma estaba próximo a su extinción porque el bilingüismo no era posible, considerando la ineptitud del euskera (lengua sintética) para convertirse en lengua de cultura: «El vascuence y el castellano son incompatibles dígase lo que se quiera, y si caben

individuos no caben pueblos bilingües». Unamuno, sin embargo, se sentía orgulloso de su "linaje vasco" y decía "no tener nada de latino", definiendo al pueblo vasco como "de escasa imaginación, de bien repartida inteligencia, de sentimientos viriles y primitivos, pero más que nada, pueblo de acción e independencia".

Al margen de su discutido "vasquismo", lo cierto es que sus primeros ensayos giraron en torno al "alma castellana", en los que opuso al tradicionalismo reaccionario la "búsqueda de la tradición eterna del presente" y defendió el concepto de "intrahistoria" latente en el seno del pueblo castellano frente al concepto oficialista de la historia. Propuso entonces que la solución de los males que aquejaban a España era, precisamente, su "europeización" para acto seguido, en flagrante contradicción con la tesis europeísta, sugerir que había que "*españolizar* Europa".

"¡Que inventen ellos!" es una lapidaria expresión de Unamuno, que muestra cómo la ciencia y la tecnología han sido extrañas a la realidad social y orgánica española, hasta el punto de convertirse en una especie de estereotipo de la idiosincrasia española, unas veces rechazado por humillante y otras veces asumido con orgullo, como era su propósito original. Y es que Unamuno forma parte de una generación para la que la idea de la vida es superior a la razón y la del sentimiento es mayor que la de la lógica, con lo que se cierra el tránsito de un cientifismo progresista y spenceriano al irracionalismo librepensador.

En realidad, Unamuno comienza a desconfiar del progreso científico cuando percibe que éste no va acompañado de un progreso espiritual. Para él, el triunfo del materialismo y del progresismo sólo sirven para desplazar al hombre de la vida, limitarle y cortar su libertad: «Los felices mortales que viven bajo el encanto de esa enfermedad no conocen la duda ni la desesperación. Son tan bienaventurados …».[41]

No obstante, parece que la dichosa frasecita surgió por la polémica mantenida con Ortega y Gasset sobre el tema de "la europeización de España o la españolización de Europa" y que le valió una contundente acusación (desviación africanista del maestro y morabito salmantino), y una agria definición (Don Miguel de Unamuno, energúmeno español), por su latente ibero-africanismo (expresado en su ensayo *Sobre la europeización)*. Ortega anunció su intención de publicar "unas disputas contra la desviación africanista de Unamuno", que no terminó escribiendo. Años más tarde, sobre la tumba de Joaquín Costa, Unamuno negaría que el maestro regeneracionista aragonés hubiera sido un europeizador, sino un "gran africano, un auténtico celtíbero".

Con todo, existen en la vida y en la obra de Unamuno dos etapas bien diferenciadas. La primera, hasta 1900, en la que todavía no ha sufrido la transmutación

hacia el pensamiento filosófico, ni le angustia todavía el problema vital que le perseguirá siempre (el hombre, la muerte, el alma), es la época de joven rebelde, antimonárquico y socialista, corriente ideológica que abandona definitivamente hacia finales del siglo, aunque posteriormente es condenado por "injurias al rey" y "desterrado" por su campaña en contra de la dictadura de Primo de Rivera (su destierro a Francia es voluntario).

Con la caída del régimen, Unamuno regresa a Salamanca "por aclamación popular", siendo posteriormente elegido concejal, rector universitario y diputado por la coalición republicano-socialista, pero ya en 1933 comienza el desencanto, hasta tal punto que, iniciada la guerra civil, Unamuno presta su apoyo a los rebeldes. Según García de Cortázar, Unamuno dirigió un llamamiento a la intelectualidad europea para que apoyasen a los sublevados por la defensa de la civilización occidental y de la tradición cristiana.

Pero su enemistad con Millán Astray, fundador de la Legión, acaba en confrontación: «Se ha hablado aquí de guerra internacional en defensa de la civilización cristiana; yo mismo lo hice otras veces. Pero no, la nuestra es sólo una guerra incivil. (...) Vencer no es convencer, y hay que convencer, sobre todo, y no puede convencer el odio que no deja lugar para la compasión.» A Unamuno el grito de "Viva la muerte! le parecía igual que el de "Muerte a la vida!". Así acabará en arresto domiciliario, entre la soledad y la desesperación, sin encontrar el sitio que todavía estaba buscando en el último tramo de su existencia, vilipendiado por unos y otros.[42]

Al final de su vida, Unamuno fue entrevistado por el periodista Jean Tharaud (a la sazón, había sido secretario de Barrés), recibiendo del escritor español copia del famoso "manifiesto" (un "*petit manifeste*", como lo llamará el francés)[43]. El Manifiesto ha sido autentificado, aunque su traducción al francés, si bien no alteró su significado esencial, sí que afectó a las formas, algo importantísimo en aquellos momentos. En cualquier caso, estamos ante un documento excepcional:

«Tan pronto como se produjo el movimiento salvador que acaudilla el general Franco, me he unido a él diciendo que lo que hay que salvar en España es la civilización occidental cristiana y con ella la independencia nacional, ya que se está aquí, en territorio nacional, ventilando una guerra internacional. (...)

En tanto me iban horrorizando los caracteres que tomaba esta tremenda guerra civil sin cuartel debida a una verdadera enfermedad mental colectiva, a una epidemia de locura con cierto substrato patológico-corporal.

Las inauditas salvajadas de las hordas marxistas, rojas, exceden toda descripción y he de ahorrarme retórica barata. Y dan el tono no socialistas, ni comunistas, ni sindicalistas, ni

anarquistas, sino bandas de malhechores degenerados, excriminales natos sin ideología alguna que van a satisfacer feroces pasiones atávicas sin ideología alguna. Y la natural reacción a esto toma también muchas veces, desgraciadamente, caracteres frenopáticos.

Es el régimen del terror. España está espantada de sí misma. Y si no se contiene a tiempo llegará al borde del suicidio moral. (…)Y ello para impedir que los reaccionarios se vayan en su reacción más allá de la justicia y hasta de la humanidad … Triste cosa sería que el bárbaro, anticivil e inhumano régimen bolchevístico se quisiera sustituir con un bárbaro, anticivil e inhumano régimen de servidumbre totalitaria. Ni lo uno ni lo otro, que en el fondo son lo mismo.»

XIII. Pío Baroja, una *antropología del dolor*.

Baroja, pese a sus estudios de medicina, no era un científico, pero encontró en la ciencia los grandes trazos sobre la historia de la humanidad, paradigmas para algunos, mitos para otros. Del conde de Buffon y de sus apreciaciones patológicas sobre el decaimiento de los animales en cautividad, Baroja efectuó una extrapolación a sus deteriorados tipos humanos, asumiendo las teorías de la escuela francesa de los "degeneracionistas", con Morel a la cabeza. Era un pensamiento romano-germánico y aristocrático –opuesto, en consecuencia, a lo católico y a lo democrático por igualitarios-, que no parte del origen paradisíaco del pecado, el trabajo y la muerte, sino de la lucha darwiniana por la vida que impone las duras leyes de la selección y de la evolución al hombre europeo civilizado.

Baroja rescata el mito de Hércules, ejemplo del tránsito de héroe a dios, liberando el fuego de la sabiduría de Prometeo: el escritor vasco era un buen conocedor, a través de su amigo Paul Schmitz, de la obra de Nietzsche: el superhombre era la reencarnación del mito griego; los que no llegaban a su altura eran los degenerados, los delincuentes, los salvajes, los incivilizados. Y también leyó a Kant y Schopenhauer, de los que heredó su pesimismo.

Pero Baroja también era un lector aficionado de Spencer, y como él pensaba que las leyes biológicas y sociológicas predeterminaban la marcha de la historia de la humanidad. Y también leía al conde de Gobineau. Sus descripciones de los grupos humanos en su trilogía "la lucha por la vida" no dejan lugar a dudas: iberos y semitas, celtas y bereberes, gorilas y chimpancés, dolicocéfalos y braquicéfalos, son los calificativos utilizados para designar, por un lado, a los hombres superados, por otro, a los condenados. Un cóctel biofilosófico de imprevisibles consecuencias.

De Baroja se ha dicho casi de todo. Que era un escritor desordenado, abandonado de estética y de estructura, aunque su sencilla técnica sólo pretendía reflejar estrictamente la realidad de su poderosa imaginación. También ha recibido

calificativos peyorativos como "escritor maldito" por su forma de pensar "políticamente incorrecta". Pero nadie puede negar su estilo directo y personal, una suerte de atracción que arrastra al lector entre la amenidad y la curiosidad, entre la acción y el pensamiento, consecuencia lógica de la plasmación por escrito de una rabiosa sinceridad y de un radical escepticismo, en definitiva, un redactor de ritmo rápido y libre, lleno de vitalidad y afecto a la lengua popular y coloquial, más que al cuidado estilo literario. Su autorretrato como escritor era de esta guisa: "Si fuera un artista, un escritor hábil, elegiría unos episodios, suprimiría otros, inventaría algunos; pero no lo soy, y no pienso escribir más que mis recuerdos, por un vulgar orden cronológico".[44]

No es de extrañar que, pese a su originalidad, Baroja recibiera la influencia de hombres de la talla de Dickens, Poe, Balzac, Stendhal, Dostoievski y Turgenev. Posiblemente, Baroja no fuera un estilista primoroso, pero lograba dotar de una intensa vida a sus personajes, sin camuflarlos ni pulirlos, y lo mismo sucede con sus ideas, impregnadas de una inteligente ironía que ha sido considerada como una "moderna renovación del espíritu picaresco". Pese a ese cítrico "humor" de sus narraciones, toda su obra está presidida por "el dolor" (tema al que, precisamente, dedicó su tesis doctoral).

El dolor, personal o social, será el tema de muchas de las novelas barojianas y su preocupación ante el dolor –una imagen muy española- será seguramente la clave de la gloria de su personalidad: sus personajes son seres sufrientes, enfermos, hambrientos, explotados, agonizantes, marginales, estigmatizados en suma. Es, en definitiva, la mentalidad que ejemplifica Schopenhauer: la descripción de la desgracia y de quienes la sufren. Y es, aunque se ha dicho que Baroja –como Unamuno, Azorín y otros autores del 98- contribuyó a propagar la idea nietzscheana del superhombre, en realidad Baroja está impregnado del pesimismo intelectual de Schopenhauer, dando a sus personajes formas abúlicas y agónicas.

A Pío Baroja se le enmarcó dentro de la gran "generación del 98", pero él siempre rechazó esta gratuita etiqueta, pues sus diferencias de estilo, género, temática y, sobre todo, de "ideología", le separaban de forma abismal de Ganivet, Valle Inclán, Benavente, Azorín, quizás no tanto de Unamuno. Ahora bien, sí que compartía con ellos la honda preocupación por la situación de España y por su incorporación a las corrientes culturales, filosóficas y literarias de Europa. Esa preocupación española por el complejo mundo transpirenaico que fue un pensamiento transversal europeo en las "generaciones de combate" de la primera mitad del siglo XX.

Como pensador político, Baroja ondeó la bandera del individualismo contra cualquier ideología de espíritu colectivista y comunitario, criticando un

parlamentarismo impersonal y abstracto en el que cientos de miles de ciudadanos están representados por un reducido grupo de profesionales, líderes pasajeros de la oratoria y canalizadores de la violencia de la mayoría o de la masa. Como filósofo, Baroja está considerado como un existencialista "neovitalista", próximo al posterior raciovitalismo de Ortega pero en clave literaria.

En su famosa conferencia en el Ateneo de San Sebastián, que sus críticos califican de demoledora, arremetió de tal forma contra la democracia, la política y sus protagonistas, declarándose "partidario de una dictadura centralista y de carácter social", que hasta Maeztu pudo escandalizarse hasta el punto de reflejar su sorpresa en un artículo, al que también Baroja dio cumplida y contundente respuesta. Tal vez por eso cuando Maeztu fue cruelmente asesinado en 1936, Baroja no escribió ni una sola línea sobre uno de los pensadores españoles más importantes del siglo XX, tal vez sólo superado por Ortega y Unamuno. Y tal vez también ese agrio carácter le llevó a decir de su ingreso en la RAE que si lo habían elegido no era por lo que había escrito, sino por lo mal que habían hablado de él.

Algo distintivo de Baroja es su gran idilio con la tierra vasca, con España y Europa. Poco antes de morir expresó su interés por Europa, denunciando la perniciosa influencia americana que lo automatizaba todo para hacer olvidar los antiguos ideales europeos de la caballerosidad, el heroísmo, el valor, la raza … en el sentido de carácter, tal y como revela su preocupación por destacar las "raciales " reacciones de sus personajes. Y es que no cabe duda que Baroja valoraba de una forma especial la cultura vasca, pero como una manifestación singular de la española.

Recordemos que, como Unamuno, repudió el nacionalismo de Sabino Arana, rechazando la mezcolanza de tribalismo bizcaitarra y de catolicismo apostólico, pero especialmente por no respetar la tradición: "lo primero que hacen es falsificar la historia y cambiar la ortografía del vascuence". Baroja acusaba a los vascófilos de "inventores de una buena porción de mentiras" y de congratularse con los fetiches españolistas del país.

Pero volviendo a Baroja y su relación con el arte de la época, hay que recordar que para el escritor vasco todo "nuevo arte" era mera palabrería, insistiendo como Ortega en el proceso de "deshumanización" de las tendencias artísticas contemporáneas, que desacreditaban, por ejemplo, al cubismo, comparándolo con la obsesiva interpretación sexológica de Freud.

Quizás por ello, Baroja disfrutaba de la ópera italiana de Verdi, Rossini, Monteverdi, de los valses de Franz Lehar y de la fuerza creativa de Mozart y Beethoven. El culto a lo absurdo implicaba la propia destrucción del arte. Spengler

diría que "lo característico de una fuerza plástica en decadencia es la necesidad en que se halla el artista de apelar a lo informe e inmenso para producir algo rotundo y completo".

Hay, sin embargo, algunos hitos en la línea ideológica del autor que contribuyen a la "mala prensa" de la que goza Pío Baroja, como fue la publicación del libro titulado "*Comunistas, judíos y demás ralea*", una recopilación de diversos textos barojianos que, al parecer, surgió como una iniciativa de Giménez Caballero, el cual, por otro lado, prologó el manuscrito con un título que calificaba a Baroja como "precursor español" de los ultranacionalismos europeos. Por esta obra se ha llegado a decir que un férreo sentimiento antisemita impregna toda su producción literaria.

En realidad, Baroja sólo se dejó llevar por las corrientes ideológicas que por aquella época triunfaban en Europa y que asociaban el marxismo con el judaísmo como si de una conspiración mundial se tratara. Sin embargo, sus comentarios al respecto bien pueden medirse con sus alabanzas al pueblo hebreo, cuando Baroja se refiere a su carácter dominante, vital, luchador, y recuerda, por ejemplo, lo especial de su idiosincrasia que tantos y grandes hombres ha proporcionado a la historia de la humanidad.

Desertor tanto de la bohemia como de la política, Baroja se nos representa ahora como un anarquista revolucionario, pero también como un aristócrata espiritual. En cierta manera fue, desde luego, un precursor de algo intangible: al modo orteguiano, anunciaba el siglo de la ciencia y de la naturaleza.

XIV. *La crisis del humanismo* de Ramiro de Maeztu.

El tránsito del siglo XIX al XX se abre en España con una profunda crisis interna, que no es ajena a la que por entonces vivía Europa, y que afectará a todas las esferas de la vida, en especial, en un mundo intelectual y artístico caracterizado precisamente por la íntima conciencia de la "decadencia" y por los deseos de "regeneración", esto es, renovación frente a la caduca modernización. Y en este mundo hay que destacar la figura de Ramiro de Maeztu, hijo de un tiempo polémico en el que se reflejaban las tensiones y contradicciones de una España finisecular que se debatía entre un regeneracionismo crítico y un pesimismo escéptico.

Maeztu es, en este sentido, un buen retrato de la época, pues se nos muestra ya desde sus primeros escritos, en los que late una fuerte inspiración nietzscheana, como un defensor de los valores de la voluntad y de la acción, frente a los consecuencias de "la caída y el desastre" de la patria, la política, la literatura y la prensa, como lo demuestra su recopilación de artículos *Hacia otra España*.

Maeztu quedó muy impresionado con la lectura de la spengleriana *La Decadencia de Occidente*, adoptando su cosmovisión organicista y cíclica de la historia y la sociedad. Pensaba el escritor vasco que la obra de Spengler había "determinado un movimiento tan intenso en las ciencias del espíritu como la teoría de Einstein en las de la naturaleza". No obstante, rechazaba la morfología de las culturas y discrepaba de la visión spengleriana sobre el ocaso de la civilización occidental. Al final, incluso, Maeztu reprocharía a Spengler el no haber entendido el significado y la contribución de la Hispanidad para la historia universal.

Esa misma conciencia de decadencia y regeneración marcará sus relaciones con el modernismo literario, en una polémica caracterizada por la burla y la superficialidad, más que por una auténtica reflexión crítica. Y es que se ha etiquetado a Maeztu como un feroz antimodernista, postura no exenta, sin embargo, de la sensibilidad espiritual y estético de principios de siglo. De una simpatía inicial hacia el movimiento modernista, Maeztu pasará a rechazarlo abiertamente porque comprendió los riesgos que entrañaba para su proyecto regeneracionista.

Sin embargo, no podemos reducir un movimiento tan complejo como el modernista, fruto de una honda crisis espiritual y estética, al simple estilismo decadentista, porque en él también afloraban corrientes vitalistas caracterizadas de anhelos de originalidad y autenticidad, como las defendidas por Maeztu, repletas de reflexiones críticas sobre la pasión, el instinto y la lucha en conexión con su poderosa influencia nietzscheana de los primeros tiempos. La posición de Maeztu, que ya había sido anticipada por Baroja, será luego compartida por personalidades como Ortega y Unamuno. Por eso dirá Rubén Darío sobre el modernismo español: "No hay aquí, pues, tal modernismo, sino en lo que de reflexión puede traer la vecindad de una moda que no se comprende".

Por otra parte, la obra La crisis del humanismo resulta una mezcla de darwinismo social spenceriano, vitalismo de inspiración nietzscheana y socialismo regeneracionista, convicciones propias del pensamiento contrarrevolucionario de la época que, sin embargo, no son fruto de una estética política sino de una literatura escapista, una realidad que no gusta, pese a la impotencia para cambiarla, pero que constituye la motivación para elaborar una realidad alternativa a través de la obra literaria y periodística. Este giro vital excluye a Maeztu, en cierta medida, del "núcleo duro" de la "generación del 98" y lo separa, al mismo tiempo, del regeneracionismo político de Costa, porque la propuesta de Maeztu es mucho más nacional, radical y social, presentándose como "antipolítica" y "antiestatista" (contra la Restauración y el Estado), porque su pretensión revolucionaria es elaborarla en contra del sistema político vigente y tomando como base la estructura de la sociedad española.

Una de las modulaciones del nacionalismo de Maeztu es, precisamente, esa actitud anti-estatal, puesto que ve el Estado como una gigantesca estructura parasitaria de la sociedad que, además, opera una especie de selección en sentido inverso al natural: en lugar de utilizar a los mejores, recluta a los mediocres, a los tullidos espirituales, a los protegidos del progresismo, para constituir una burocracia que se nutre del esfuerzo individual y de la actividad económica de la nación. [45] No obstante, Salvador de Madariaga -cuyas alabanzas a *La crisis del humanismo* son sobradamente conocidas- dirá de la obra de Maeztu que era «una de las primeras y mejores definiciones del Estado autoritario funcional que se ha escrito en Europa».

El único aspecto –paradójico contrapunto- que Maeztu rescata del estado español es su militarismo, ya que contempla al ejército como un instrumento que liga orgánicamente al gobierno estatal con la ciudadanía, a la cual considera, no obstante, como una masa desprovista de cultura a la que hay que inculcar un "ideal nacional", misión que reclama de los intelectuales, no ya como hombres políticos, sino como pedagogos: "En nuestra España desventurada, por una lamentable derogación de las leyes dinámicas, por una inversión de las tablas de valores sociales, ha prevalecido, erigiéndose en directora y dominadora, la raza de los inútiles, de los ociosos, de los hombres de engaño y de discurso, sobre la de los hombres de acción, de pensamiento y de trabajo, que era precisamente la única de conservar la vida nacional y perpetuarla".[46]

Otro aspecto destacable de Maeztu es la influencia cultural del mundo anglosajón, pues a la sazón su madre era inglesa y se casó con otra inglesa, aunque su actitud ante el mundo anglosajón fue ambivalente, entre una sincera admiración y la conciencia histórica de que Inglaterra, primero, y Estados Unidos, después, habían sido los máximos enemigos de España y de la Hispanidad, en tanto que habían marcado sus peores derrotas y su decadencia como potencia europea. No obstante, como consideraba los peligros del casticismo, estaba convencido de la posibilidad de una regeneración española siguiendo el modelo de modernización anglosajón. Su retórica Defensa de la Hispanidad, sin embargo, es susceptible de integrarse en una línea de pensamiento mítico-reaccionario más próximo a los profetas de la contrarrevolución como Donoso Cortés o de Maistre[47], que a los modernos teóricos del nacionalismo conservador (Barrés) o del nacionalismo reaccionario (Maurras). En cualquier caso, no se vislumbra ninguna impronta anglosajona.[48]

Además, en torno a la simbólica fecha de 1914, Maeztu comienza a mostrar interés por las ideas del sindicalismo corporativista que se difunde por los círculos intelectuales europeos, si bien no acogió de forma entusiasta el sindicalismo revolucionario de Sorel por violencia e irracionalidad. Según González Cuevas[49], su

biógrafo, tanto los sindicalistas revolucionarios como los conservadores insistían en el carácter objetivo de las clases sociales como portadoras de intereses específicos, que los parlamentos demoliberales, tan profundamente individualistas, ignoraban e, incluso, marginaban. De esta guisa, el corporativismo podía servir como corrector del liberalismo, contribuyendo a la racionalización del pluralismo social. Para Maeztu esto suponía –como se lo manifestó a Ortega- un auténtico reto intelectual, en tanto no se encontraba todavía elaborado en el plano de la teoría: "El socialismo gremial tiene una ventaja y una desventaja. No está aún pensado. Hay que inventarlo".[50]

En el transcurso de la Gran Guerra europea, en la que Maeztu, a pesar de su admiración intelectual por Alemania, apoyó siempre a "su" Inglaterra, y en su condición de corresponsal en el frente, algunas de sus crónicas muestran un cierto entusiasmo por "el espectáculo de la guerra": según González Cuevas, pensaba Maeztu "que las consecuencias sociales del conflicto podían ser, a la larga, positivas, porque la convivencia en las trincheras contribuiría poderosamente al establecimiento de vínculos permanentes entre las distintas clases sociales". Se reproduce aquí uno de los lugares comunes de los revolucionario-conservadores europeos. La guerra, como elemento nietzscheano de rejuvenecimiento, podría ser, incluso, un factor de regeneración moral por la vía heroica, la recuperación del sentido de la sangre y de la aventura que hacen a uno mismo ser historia.

Impresionado por el desarrollo del conflicto, Maeztu escribió una serie de artículos, que posteriormente se publicarían bajo el título La crisis del humanismo, en los que el punto de partida era la dramática situación en la que se debatía la sociedad europea, cuyas causas eran "el subjetivismo y el relativismo característicos de la modernidad". El siglo XIX había liberado el individualismo y la ética se relativizó, convirtiendo al hombre en "un esclavo de sus propias pasiones". Y es aquí donde Maeztu encuentra la génesis de los dos errores característicos de la modernidad imperante: el liberalismo como culminación de la moral individual y el socialismo como sublimación de la arbitrariedad del Estado.

En definitiva, siguiendo al biógrafo de Maeztu, el pensador español «propugnaba la superación del relativismo inherente al proyecto de la modernidad, mediante el retorno al principio de la "objetividad de las cosas". Continuando su evolución ideológica, Maeztu se decide por el intento de renovación de la vieja pretensión ontológica de entender el mundo bajo el signo de un idealismo objetivo y de volver a ensamblar metafísicamente los momentos de la razón disociados en la evolución cultural del mundo moderno, como medio para poner coto a la desintegración de la jerarquía de los valores comúnmente aceptados».

Finalmente, y sin despreciar la impronta noventayochista en Ortega, debe considerarse a Maeztu como uno los maestros inspiradores del gran filósofo español, a quien conoció en fecha tan temprana como 1902. Estimulado por Maeztu, como posteriormente reconoció, Ortega devoró a Nietzsche y de ahí sus consecuencias: el aristocratismo, el vitalismo, el historicismo, la moral desigual, la crítica de la decadente modernidad, son influencias directas de Maeztu en Ortega a través del influjo nietzscheano.

XV. Ortega y Gasset o la oportunidad perdida para el conservadurismo revolucionario en España.

Empezaremos, siguiendo la tesis de Sowell, resumiendo cuándo un pensamiento político o filosófico puede ser calificado como conservador, qué connotaciones debe tener una visión *trágica y pesimista* ante la vida: una concepción restringida de la condición humana que se traduce en un pesimismo antropológico, la defensa de la diversidad, el elitismo, el rechazo de la igualdad, la desconfianza ante el progreso, el reformismo frente a la revolución, el nacionalismo (sea étnico, patriótico o continental).[51] Según este patrón, el pensamiento político de Ortega se enmarca en esa visión trágico-pesimista de la vida característica del conservadurismo, si bien en una variante que el historiador Ernst Nolte ha llamado "liberalismo crítico" y cuyo máximo exponente sería Renan.[52]

Centralizando la cuestión en las ideas de Ortega y Gasset la cuestión sobre cuál ha sido la actitud del conservadurismo español en general –sea éste tradicional, católico, liberal o social-revolucionario-, la única tesis inicial posible es la de una gran tibieza que, en algunos casos, llega hasta la más absoluta indiferencia, y en otros, de auténtico rechazo. Cierto sector del conservadurismo español se ha identificado con la filosofía orteguiana, pero como maniobra de apropiación y posterior manipulación, nunca como un intento de interpretación autentificada. Ortega ha sido víctima de la poderosa "oligarquía cultural" (derecha ultracatólica e izquierda pseudoprogresista) enquistada en España que no concede protagonismo al que se separa de la "línea oficial".

El conservadurismo revolucionario español –europeísta, vitalista, historicista, populista, identitario-, sin embargo, y a pesar de contar con Ortega entre sus principales referentes, siempre ha mirado más hacia Alemania, Italia o Francia que a los intelectuales españoles. No hay más que echar un vistazo a sus principales publicaciones para comprobar la escasa atención que se ha prestado al filósofo español. Y no digamos ya del ostracismo dedicado a otros autores como Unamuno o Maeztu.

Y cuando se le ha puesto en el punto de mira, las lecturas han sido muy variadas, incluso antagónicas: la izquierda le considera un intelectual orgánico y reaccionario; la derecha un republicano, liberal y socialdemócrata. Su laicismo, declarado agnosticismo y ulterior republicanismo, además, provoca el rechazo de los sectores conservadores tradicionalistas, católicos y monárquicos. López Aranguren se preguntaba por las razones que habían llevado a "la torpe derecha española" a rechazar la obra de Ortega y Gasset cuando "tan fácilmente podía anexionársele". Pero esa anexión para un sector de la derecha ibérica, dadas las notas esenciales del pensamiento orteguiano, se antoja demasiada compleja.

¿Qué fue entonces Ortega? Al menos, en su época de madurez, un conservador vitalista, aristocrático y agnóstico, heredero de Nietzsche y de las corrientes europeas revolucionario-conservadoras (Barrés, Pareto, Spengler, Schmitt, Heidegger) que se han analizado en el presente trabajo. No encaja, pues, en las definiciones más rebuscadas como liberal-conservador, social-liberal o republicano-conservador, aunque estas expresiones fueran utilizadas por él mismo. Después de su muerte en 1955, la juventud antifranquista le homenajeó como a un "filósofo liberal".

En cualquier caso, y pese a la débil recepción de las ideas orteguianas en los políticos o los metapolíticos, y dejando al margen figuras intelectuales de la talla de Julián Marías y Xavier Zubiri, según el historiador israelí Tzvi Medin, la figura de Ortega y Gasset se ha convertido, por derecho propio, en «un ineludible referente identitario del ser español.»[53]

Una de las tesis más polémicas de *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX* del profesor González Cuevas[54] es la incorporación al canon de la derecha del filósofo José Ortega y Gasset. Lo cierto es que el propio Ortega destacó en la década de los treinta que el sentido real de los conceptos políticos comenzaba a diluirse. "Hoy en día la izquierda habla de dictaduras y la derecha habla de revoluciones". También dejó claro, como se ha visto anteriormente, que derechas o izquierdas eran términos propios de una hemiplejia moral, aunque parece que él mismo se definía como republicano-conservador o liberal-conservador. Durante la guerra civil, no obstante, y aún convencido de su republicanismo, se colocó en una casi imposible neutralidad, refugiándose, como otros prestigiosos intelectuales, en la llamada *Tercera España*.

Ortega pasó los años de la "catástrofe española" en Francia, Holanda y Argentina. En la España republicana, Ortega fue calificado de contrarrevolucionario y destituido de su cátedra. Su regreso a España en agosto de 1945 constituyó, según Carlos Rojas, una de las diez grandes crisis del franquismo. Parece que Ortega trató de congraciarse con el dictador, aludiendo a la salud nacional del nuevo régimen en su primera conferencia pública de vuelta a Madrid.

Incluso parece que, mediante persona interpuesta, se ofreció a Franco para redactarle aquellos discursos políticos tan peculiares e insoportables. Pero el dictador rechazó a Ortega sin contemplaciones, lo cual dice mucho a favor del filósofo y muy poco del sentido político del presunto caudillo, pues seguramente el verbo de Ortega hubiera humanizado y proporcionado un sentido más nacional-revolucionario al régimen, algo que, por otra parte, debió hacer reaccionar tan airadamente a Franco, tan feliz con su aburguesado y castrense nacional-catolicismo. Terminaría Ortega por desencantarse y renegar del régimen franquista.

Ya hemos visto cómo Ortega y Gasset rechazaba por igual el fascismo y el comunismo por considerarlos dos típicos movimientos de hombres-masa" que, lejos de ser verdaderas innovaciones, repiten un guión histórico reiterativo. Fascismo y comunismo eran, desde su perspectiva elitista, dos formas de específicas de "rebelión de las masas" que exaltaban los valores plebeyos y cada una de las patologías de la sociedad de masas: libre expansión de los deseos, una radical ingratitud hacia las élites, un conformismo como proyecto vital, una violencia ilegítima, un autoritarismo mitad totalitario mitad revolucionario.

De hecho, Giménez Caballero y Ledesma Ramos pasaron, de una inicial e irresistible admiración hacia el maestro Ortega, a renegar abiertamente de su pensamiento, considerándolo una "concepción anacrónica de la vida política" y señalando que su conservadurismo le incapacitaba para renovar la fuerza de los hechos políticos. Primo de Rivera incluso publicó varios artículos en homenaje, pero también como reproche, a Ortega, del que, sin embargo, tomó prestados conceptos como el de "nación", ofreciéndole públicamente la tarea de una definitiva "obra de vertebración nacional". Fernández de la Mora, por su parte, siempre se confesó como "un furibundo orteguiano". Pero ahí termina su relación –como fuente involuntaria de inspiración- con los pensadores fascistizantes.

El republicanismo manifiesto de Ortega irritó, entre otros, a su amigo Maeztu, que no entendía su defensa de los ideales liberales. Más tarde, sin embargo, Maeztu quedaría perplejo cuando la editorial de la *Revista de Occidente* publicó la obra del austríaco Othmar Spann *Filosofía de la sociedad*, ensayo brutal contra la modernidad y sus representantes, convenciéndose de que Ortega, por fin, había comprendido la situación política por la que atravesaba Europa. La reconciliación duró poco pues, con posterioridad, Maeztu volvió a acusar a Ortega de colaborar en la crisis moral e intelectual, criticando su raciovitalismo.

Resultan muy sugerentes, por otra parte, los discursos de Ortega en su vuelta a la Alemania de la posguerra, en los que el filósofo lanzó duras críticas a la democracia "estúpida y fraudulenta" que, después de Yalta, se había convertido en una "ramera",

interpretó la existencia de los regímenes autoritarios como manifestaciones ineludibles del estado de guerra civil en el que se hallaba el mundo, denunció la falsa idolatría de los principios de la Revolución Francesa, y elogió el conservadurismo de Renan y Burke. Aquel era el Ortega y Gasset en estado puro.

En fin, sólo en fechas recientes la versión española de la mal llamada *Nueva Derecha* francesa, a través de algunas de sus publicaciones, como *Hespérides* y *El Manifiesto*, ha dedicado algún estudio a la obra político-filosófica de Ortega y Gasset. Mientras en la revista digital *El Manifiesto* aparecen artículos proporcionando una relectura orteguiana en clave revolucionario-conservadora[55], la citada revista *Hespérides* homenajeó al filósofo en su publicación[56], aunque lamentablemente se limitó a una revisión de su obra *España invertebrada* "políticamente incorrecta". En este número, Göran Rollnert Liern calificaba a Ortega de "revolucionario conservador en la línea de Sombart y Weber". ¿Qué otra cosa si no hubiera podido ser en su época?

NOTAS:

[1] Armin MOHLER und Karlheinz WEISSMANN, *Die Konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932. Ein Hundbuch.* Stocker Leopold Verlag, 2005.
[2] Giorgio LOCCHI, *La "Konservative Revolution" en Alemania, 1918-1932*, en "Konservative Revolution. Introducción al nacionalismo radical alemán, 1918-1932", Acebo Dorado, Valencia, 1990.
[3] Gerhard NEBEL estableció el parangón entre los dos instrumentos metafísicos del hombre, el concepto y la imagen, para hacer resaltar la superioridad del segundo.
[4] Gottfried BENN, *Nietzsche, cincuenta años después*, en "El yo moderno y otros ensayos", Valencia, 1999.
[5] Ferrán GALLEGO, *De Münich a Auschwitz*. Plaza & Janés, Barcelona, 2006.
[6] Louis DUPEUX, *Sobre la Konservative Revolution, Varios Autores,* Nueva República Ediciones, Barcelona, 2000.
[7] Robert STEUCKERS, *La"Konservative Revolution" en Alemania, 1918-1932. A propósito de la reedición tan esperada del manual de Armin Mohler*, en "Konservative Revolution. Introducción al nacionalismo radical alemán, 1918-1932", Acebo Dorado, Valencia, 1990.
[8] Keith BULLIVANT, *La Revolución Conservadora,* en "El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar", Valencia, 1990.
[9] Christine ZEILE, *Friedrich Reck. Un ensayo biográfico",* en "Diario de un desesperado", de F. Reck. Minúscula, Barcelona, 2009.
[10] Marqués de VALDEIGLESIAS, *La Revolución Conservadora en Alemania.* Revista de Estudios Políticos núm. 67, 1953.
[11] Armin PFAHL-TRAUGHBER, *Konservative Revolution und Neue Rechte.* Leske + Budrich, Opladen, 1998.
[12] Roger GRIFFIN, *La extrema derecha en Europa desde 1945 a nuestros días.* Tecnos, 2007.
[13] Alain de BENOIST, *Más allá de la derecha y de la izquierda.* Antología a cargo de Javier Ruiz Portella. Áltera, 2010.
[14] Luc PAUWELS. *Armin Mohler et la "Révolution Conservatrice".* Revista Teksten, Kommentaren en Studies (in nr. 55, 2de trimester 1989). Archives de Synergies Europeens-1990.
[15] Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Frente a Ortega,* en "Pensamiento español", Madrid, 1965.

[16] Julius EVOLA. *Recognizioni, uomini e problemi,* Roma, Edizioni Mediterranee, 1974. Evola analiza la principal obra de Donoso Cortés *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, especialmente su "idea de una teología de las corrientes políticas", pues el pensador español confirmaba la inevitable presencia de un fondo religioso en las distintas ideologías. Por otra parte, Evola considera la crítica de Donoso Cortés al liberalismo como algo común entre los hombres de la derecha conservadora y contrarrevolucionaria.

[17] Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *El tradicionalismo.* En "Pensamiento Español", Madrid, 1965.

[18] Pedro C. GONZÁLEZ CUEVAS. *Conservadurismo heterodoxo: tres vías ante las derechas*. Biblioteca Nueva, 2009.

[19] Pedro C. GONZÁLEZ CUEVAS. *La recepción del pensamiento conservador-radical europeo en España (1913-1930).* UNED, Ayer nº 38, 2000.

[20] Alain de BENOIST, *La nueva derecha,* Planeta, Barcelona, 1979.*Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines.* París, 2001.

[21] Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Las otras derechas en la España actual: teólogos, razonalistas y neoderechistas.* CATOBLEMAS, Revista Crítica del Presente nº 103, 2010.

[22] Carl SCHMITT. *Interpretación europea de Donoso Cortés.* Biblioteca del pensamiento actual, Rialp, 1961. Véanse también J.Mª BENEYTO, *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés,* Gedisa, Barcelona, 1993, así como A. MAESTRE, *La crítica de Donoso Cortés a la modernidad,* en *El poder en vilo*, Tecnos, Madrid, 1994. También son interesantes los trabajos de Matías SIRCZUK, *La crítica al liberalismo: Carl Schmitt y Donoso Cortés,* Politeia nº 32-33, 2004, y Pablo JIMÉNEZ, *La reacción contra la historia: Donoso Cortés y Carl Schmitt,* 2001.

[23] José ORTEGA Y GASSET. *El tema de nuestro tiempo,* en *Obras Completas,* tomo III, Alianza Editorial.

[24] Jesús J. SEBASTIÁN, *La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset.* Revista de Estudios Políticos núm. 83, 1994.

[25] Con este título y el subtítulo "Programa para un partido nacional" publicó en 1900 un libro el Directorio de la Liga Nacional de Productores.

[26] Joaquín COSTA. *Los siete criterios de gobierno.* Madrid, 1954.

[27] Discurso de Ortega y Gasset en Bilbao, 1910.

[28] Julián MARÍAS. *Ortega, circunstancia y vocación.* Madrid, Revista de Occidente, 1960. *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1949.

[29] Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *La recepción del pensamiento conservador-radical europeo en España (1913-1930),* UNED, Ayer nº 38, 2000.

[30] Sabine RIBKA. *Ortega y la "Revolución Conservadora".* Seminario del Instituto Universitario Ortega y Gasset, 8 de marzo de 2001.

[31] Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España.* Gredos, Madrid, 1967.

[32] Eulalia GONZÁLEZ URBANO, *Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche.* Anales del Seminario de Metafísica, XXI, Universidad Complutense de Madrid, 1986.

[33] José Luís ABELLÁN. *Ortega y Gasset, adelantado de la posmodernidad,* en Meditaciones sobre Ortega y Gasset, Tébar, 2005.

[34] Jorge NOVELLA SUÁREZ. *Legado y vigencia de Ortega y Gasset,* en "Figuras hispánicas. Ortega y Gasset y la Filosofía española. Fundación Cajamurcia, 20 de mayo de 2003.

[35] José Carlos MAINER en *Ernesto Giménez Caballero o la inoportunidad*: Gecé resumió la confluencia de todos los escritores de su tiempo: *"el espiritualismo inquieto de Unamuno y el desparpajo errático del primer Baroja, del nacionalismo literario de Azorín y el fervor erudito de Menéndez Pidal, del histrionismo creativo de Gómez de la Serna y la brillantez sintética de Ortega, de la creatividad de la generación del 27 y la voluntad de inmolación de la del 36".*

[36] Jerónimo MOLINA CARO, *En la cabellera de un cometa llamado Ernesto Giménez Caballero,* Los Papeles del sitio, Valencia, 2008.

[37] Dezsó CSEJTEI, *La presencia de Ortega y Gasset en Hungría entre 1928 y 1945*. Revista de Hispanismo Filosófico, nº 13, 2008.

[38] Christopher LASCH, *La rebelión de las élites*. Paidós, Barcelona, 1996.
[39] José Antonio MARAVALL, *Las transformaciones de la idea de progreso en Unamuno*. Cuadernos Hispanoamericanos, 1987.
[40] Jorge URRUTIA, *Vitalidad de La deshumanización del arte*. Revista de Occidente nº 300, 2006.
[41] Josep ELADI BAÑOS, *Cien años de ¡Que inventen ellos! Una aproximación a la visión unamuniana de la ciencia y la técnica*. Quark nª 39-40, 2007.
[42] Carlos ROJAS, *¡Muera la inteligencia! ¡Viva la muerte! Salamanca 1936. Unamuno y Millán Astray frente a frente.* Plantea, Barcelona, 1995.
[43] Miguel Mª URRUTIA, *Un documento excepcional: el manifiesto de Unamuno,* Universidad de Deusto, 1997.
[44] Miguel SÁNCHEZ-OSTIZ, *Pío Baroja a escena,* Espasa-Calpe, Madrid, 2006.
[45] Andrés de BLAS, *La ambigüedad nacionalista de Ramiro de Maeztu,* Universidad Nacional de Educación a Distancia, Working Paper nº 71, Barcelona, 1993.
[46] José ALSINA CALVÉS, *La crisis del humanismo de Ramiro de Maeztu. La formulación del socialismo gremisal.* El Catoblepas, Revista Crítica del Presente, nº 105, 2010.
[47] José Luís VILLACAÑAS BERLANGA, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España,* Espasa, 2000.
[48] Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *La tradición bloqueada. Tres ideas políticas en España: el primer Maeztu, Charles Maurras y Carl Schmitt,* Madrid, 2002.
[49] Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Maeztu. Biografía de un nacionalista español,* Madrid, 2003.
[50] José ALSINA CALVÉS, Op. Cit.
[51] Thomas SOWELL, *Conflicto de visiones. Orígenes de las luchas intelectuales*. Barcelona, 1990.
[52] P. C. GONZÁLEZ CUEVAS, *Conservadurismo heterodoxo*. Op.Cit.
[53] Tzvi MEDIN, *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset.* Madrid, 2005.
[54] Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX.* Tecnos, Madrid, 2005.
[55] Jesús J. SEBASTIÁN, *Ortega y Gasset: Europa y la Revolución Conservadora* y *El principio aristocrático en Ortega y Gasset.* Elmanifiesto.com, 2010.
[56] Hespérides núm. 10, verano de 1996.

